د. رسول محمّد رسول

الغرب والإسلام

قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق

الغرب والإسلام

قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق

◆◆◆

الغرب والإسلام : قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق / دراسات فكريّة
د. رسول محمّد رسول / مؤلّف من العراق
الطبعة العربيّة الأولى ، ٢٠٠١

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، ٥٤٦٠ ـ ١١ ، العنوان البرقي :موكيّالي ،
هاتفاكس : ٨٠٧٩٠٠ / ٨٠٧٩٠١
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
E - mail : mkayyali@nets.com.jo
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
صورة الغلاف :
باب خشبيّ عربيّ قديم / الأردنّ
الصفّ الضوئي :
مطبعة الجامعة الأردنيّة ، عمّان

د. رسول محمّد رسول

الغرب والإسلام

الإهداء

إلى.. زهير عبد الرزاق الخفاجي..
براءة الطفولة الراحلة..

الفهرست

المُقدّمة

ها هي الألفية الثانية مضت بما فيها من أحداث ووقائع كانت على الدوام تغيّر مجرى التاريخ وتتحكّم في تحولاته ومصائر البشر فيه، ومثلما كانت الأديان قوة فاعلة في كل هذه المجريات، ها هي الأديان تعود اليوم قوة أكثر فاعلية في التاريخ عامة، وفي تاريخ تصارع القوى خاصة، ومنذ نحو نصف قرن تقريباً عاد الإسلام، كأحد الأديان الأكثر مزاحمة بين الأديان الأخرى، إلى حيز التداخل والتفاعل مع اتجاهين يبدوان في الظاهر متباعدين نسبة إلى الحس العام لدى المسلمين وغيرهم، إذ نلاحظ العودة الى البعد السياسي المزاحم في الفكر الإسلامي من جهة، وإلى الانفتاح على واقع الإسلام المعاصر في علاقاته المتبادلة مع الأديان والثقافات الأخرى ودخوله بطرق جهادية ونضالية مزاحمة مع القوى الحضارية والثقافية من جهة أخرى.

إنَّ هذا التداخل الجديد بشكليه كان موضع اهتمام الغرب المسيحي واليهودي المعاصر على السواء بل ومخاوفه وقلقه، فأخذ تسميات عدة، منها: الإسلام السياسي، الأصولية الإسلامية، الإرهاب الإسلامي، الرهاب الإسلامي، واشتقاقات أخرى مثل الإسلاموية والرهبوية الجديدة وغيرها حسب سياقات التعبير اللغوية والرؤى التأويلية إلى ظاهرة الإسلام المعاصرة.

خلال هذا الاهتمام، اعتمد الغرب المعرفة والمؤسسة بكل عطاءيهما التداولي لقراءة الإسلام المعاصر وتعددت أوجه الرؤى، منها

ما هو سلبي وآخر إيجابي، لكن الأول هو الغالب على مدى عقود طويلة. إلاَّ أنَّ متغيرات العصر حتَّمت ظهور رؤى جديدة كان منها أنْ تعيد المركزية الغربية النظر في موجهاتها بإزاء الإسلام المعاصر، فالذي جرى في الأدبيات الغربية التي تدرس الظاهرة الإسلامية المعاصرة أنها غالباً ما تسقط مفاهيمها الخاصة بالمزاحمات الدينية اليهودية والمسيحية في دار الغرب على الديانة الإسلامية، فمصطلح «الأصولية» هو نتاج للماكنة المعرفية الأمريكية حين ظهوره مطلع القرن العشرين. كما أن ما ساعد على ولادة رؤى إيجابية، نطلق عليها رؤى ما بعد الاستشراق، هو وجود الجاليات الإسلامية الوفيرة في عددها داخل الدول الأوروبية والغربية الأخرى، حيث تبيَّن عن كثب للغرب أنَّ حدة الإرهاب عند المسلمين هي أقل مما يتصوّرون في الماضي عندما عززت المؤسسة الاستشراقية هذا التصور رغم وجود إحصائيات ترى إن 10% من الإرهابيين في العالم هم من المسلمين.

إنَّ توصيف الأسباب التي أدَّت إلى تحوّل الرؤية الغربية إلى الإسلام، يتطلب جهداً كبيراً، فأسباب الواقع التي أشرتُ إليها تجاورها أسباب فكرية وفلسفية، فهناك مَن سعى إلى تقويض المركزية الغربية مثل الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، الذي نقض المركزية الغربية ودعا إلى فك المركز باتجاه الأطراف، لكن هذا اليهودي أراد فكّ المركز لفرض خلق مراكز اخرى تتحكّم في مصير جغرافية ما، ومثال إسرائيل، وجودها في قلب الوطن العربي هو أنموذج لدعوته، كما أن دعوة الرؤية البنيوية الى إحلال العلاقة تتضمن دعوة صريحة للتفكير بالآخر كما هو دون مسبقات رؤيوية، إلى جانب ذلك هناك رؤية ميشيل فوكو الفيلسوف الفرنسي الذي اقترح تجاوز المناطق المعرفية التقليدية التي إنكبَّ عليها الفكر منذ أكثر من ألفي عام إلى غيرها، وهي دعوة ضمنية إلى دراسة الهامش، والأطراف الحضارية والثقافية

على ضوء منهجيات استقرائية، وفي أمريكا ومنذ الستينات دعا (مارشال هودغسون) إلى ضرورة إعادة النظر بالإسلام المعاصر واللجوء إلى مفاصله برؤية مختلفة.

ها هنا، في فصول هذا الكتاب، نستقري الرؤى الجديدة في نظرتها إلى الإسلام من خلال اتجاهاتها الثلاثة وبالتالي المواقف الأمريكية في نظرتها إلى الإسلام المزاحم، أو الإسلام السياسي والأصولي، فهناك رؤى إيجابية نجدها في الرؤية الأمريكية العامة تجاه الإسلام، لدى مارشال هودغسون ووليم زارتمان وصاموئيل هنتنجتون (كدالة سلبية تفرض المقارنة بين المواقف السلبية والإيجابية)، ثم ديل إيكلمان وتيموثي ميتشل وجون ايسبوسيتو وغراهام فولر.

في الفصل الثاني عكفتُ على استقراء مواقف أوروبية جديدة ومختلفة في نظرتها إلى الإسلام المعاصر، بدأتُ بالرؤى الألمانية لدى جيرنوت روتر، ثم فريدمان بوتنر، وليس بعيداً عن ألمانيا استقرأت رؤية مختلفة قادمة من السويد هذه المرة مع إنجمار كارلسون وهو يدرس الإسلام المعاصر على ضوء جدلية الخوف المتبادل بين الغرب والإسلام، بعد ذلك التوقّف عند واحدة من أهم رؤى الاختلاف في المنظور الفرنسي إلى الاسلام المعاصر تلك هي مساهمة الباحث الفرنسي الكبير برتراند بادي، الذي دعا إلى نقض الحداثة الشمولية والالتفات إلى الحداثات الهامشية ومنها تجربة الحداثة في البلدان الإسلامية الحديثة والمعاصرة.

إنَّ هذه الرؤى مجتمعة أحسبها معبّرة عن رؤى جديدة لدى الأمريكان والأوروبيين في دراسة الإسلام المعاصر، كنتُ قد أسميتها في كتاب سابق لي برؤى (ما بعد الاستشراق) كونها تنحو إلى الإختلاف في قراءة الظاهرة الإسلامية وبقدر ما تستند إلى منزع تأويلي نراها تركن إلى الإستقراء والمعاينة المباشرة لمعطيات هذه الظاهرة.

إيماناً مني بأنّنا مثلما ننظر أيضاً ونتابع بجد وبإخلاص الرؤى المغايرة للرؤى السلبية، لا بد أن نفيد منها ونستخلص ما يمكن أن يسوّغ لنا الحوار مع الغرب على أساسها ضمن منطلقات التعارف البشري والحضاري والثقافي، ليس القصد من هذا الكتاب الاحتفال بهذه الرؤى ولا التبشير مجدداً بالفكر الغربي حول الإسلام، مع أنَّ هذه مهمة ذات قيمة ثقافية وفكرية ضرورية، إنَّما القصد هو المتابعة لفكر الاختلاف ومعطيات المثاقفة الجديدة لا أكثر.

لقد ختمتُ الكتاب بفصل ثالث يتضمن قراءات أخرى في فكر المثاقفة عن الإسلام وحداثة الغرب الأولى، ثم العلاقة بين الإسلام والعولمة في ضوء جدلية الاجتهاد والتنافذ مع العصر وقراءة في موضوع الإسلام والمثاقفة الجديدة، وختمتُ الكتاب بشيء عن عولمة الهوية ومخرج لأزمة العلاقة بين العقل والتاريخ.

أخيراً يبقى لي أنْ أتوجّه بالشكر الجزيل للزميل الدكتور **حسن ناظم** على ما أبداه من عناية في المراجعة اللغوية للكتاب، كذلك أتوجه بشكري الجزيل للزملاء في مكتب المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت لعنايتهم في صف الكتاب على وفق صورة مثلى له ولله الحمد..

المؤلف

عمّان - 2001

الفصل الأول

أمريكا والإسلام

1 ـ الإسلام المعاصر في المنظور الأمريكي

لا شك في أنَّ هناك افتراقاً داخل الولايات المتحدة الأمريكية في نظرتها الكلية إلى الإسلام المعاصر، وهذه الرؤية بطبيعتها قائمة على أساس سياسي وهو شأن النظرة الأمريكية إلى الإسلام منذ نشأت حتى اليوم، إذ نجد هناك فئة من الأكاديميين الأمريكان تنضّد آراءً تجاه الإسلام غير التي تنضّدها فئة أخرى ممّن يضعون إستراتيجية ما للإدارة الأمريكية بإزاء الإسلام، والملاحظ في هذا الصراع أنه، يوماً بعد آخر، يتّسع في فجواته، ويبدو أن كل طرف محق فيما يرى في الاتهامات المتبادلة بينهما، فالأكاديمي يكتسب فكره قدراً من الوضوح والصحة الفكريّة، ورجل السياسة وصانعها يؤكّد أهمية تحقيق نجاحات على أرض الواقع قائمة على أساس الفلسفة النفعيّة أو (البراجماتية) كما هو المصطلح، على العكس من ذلك يسعى الأكاديمي ورجل المعرفة المنظمة إلى إحلال النظريّة القائمة على العدالة والمساواة الإنسانية.

يعتقد مقتدر خان[1]: أنَّ الجدل، فيما إذا كان المدُّ الإسلامي يُشكِّل تهديداً للغرب أم لا، يتركز حول موضوعين:

الأول: عمّا إذا كان هناك مسلمون مُعتدلون من بين الملايين التي تتبنّى العودة إلى نمط الحياة الإسلامية، وعمّا إذا كان هؤلاء يشاركون بنشاط في هذه القضية على كافة مستوياتها الفكرية والاجتماعية والسياسية والأصولية؟

الثاني: عمّا إذا كانت نصائح الأكاديميين للإدارة عقلانية أو مشوبة بالتعاطف تجاه التوجّه الإسلامي والماركسية؟ ومصدر الجدل حول النقطة الثانية هم الأكاديميون الذين يندبون تضاؤل تأثيرهم على السياسة لدرجة أنّهم يشعرون بأنّهم غرباء عن الحكومة!

وعلى العموم هناك ثلاث فئات تتقاطع رأياً حول هذين المحورين في الرؤية الأمريكية بصورتها الكلية، هؤلاء هم: ممارسو السياسة والأكاديميون وتجّار السياسة داخل أمريكا.

ابتداءً من العام 1994 كانت الرؤية الأمريكية إلى الشرق الأوسط قد طرحت إستراتيجيتها بوضوح أكبر، ففي العاصمة واشنطن اجتمع في السادس والعشرين من شهر مايو (أيّار) عدد من ممارسي السياسة الأمريكية واستمعوا إلى صياغة هذه الرؤية بقلم (روبرت بللترو)، السكرتير المساعد لشؤون الشرق الأدنى، الذي أكّد أنَّ: (السلام بين إسرائيل وجيرانها العرب هو من مصالح أمريكا، كذلك أمن ورخاء إسرائيل وضمان الحصول على منفذ لمصادر الطاقة ومنع انتشار أسلحة الدمار الشامل ومنع نقل الأسلحة المُسبّبة لعدم الاستقرار، ثم دعم

(1) مُقتدر خان: تجار السياسة/ البعد الثالث في ثقافة السياسة الخارجية الأمريكية (Middle East Policy) نشرت ترجمته العربية في مجلة (قراءات) السنة (4) العدد (1)، يناير 2000.

الديمقراطية وحقوق الإنسان ودعم التطوير المتعلق باقتصاديات السوق وفرص الاستثمار، وبالتالي وضع حد للنشاطات الإرهابية).

والواضح أنَّ هذه الرؤية تتضمّن تناقضات عدة، أقل ما يُقال عنها هو الكيل بمكيالين، وهذا ما تشي به الممارسة السياسية الأمريكية تجاه الشرق الأوسط ولكن لندع جانباً هذه العبارة التي أصبحت بدهية جداً في لغة السجال الدائر حول نقد السياسة الأمريكية تجاه الشرق الأوسط، ولنذهب إلى مفاهيم مضللة في منطوق السيد السكرتير، ومن ذلك عبارة (رفاه إسرائيل) و(ووضع حد للنشاطات الإرهابية) فما معنى (الرفاه) هنا؟ وما معنى (الإرهابية)؟ بالطبع إنَّ رفاه إسرائيل لن يكون إلاَّ على حساب تمتُّع الشرق الأوسط بحريته، وبالطبع أيضاً سيكون أي نشاط أو مزاحمة للوجود الإسرائيلي في المنطقة مقوِّضاً لرفاهية إسرائيل، فكل نشاط من هذا القبيل، هذا الذي يطالب بإخراج إسرائيل من المنطقة، هو شيء من الإرهاب، وشيء يَحُدُّ من رفاهية العدو الغاصب داخل الوطن. إنَّ هذه الرؤية ستنعكس على الرؤية الضمنية، رؤية أمريكا إلى الإسلام المعاصر، وهو ما تضمّنه تقرير السكرتير.

من الثابت تاريخياً أنَّ مَنْ نضَّد مصطلح «الأصولية» هم الأمريكان، وخاصة في مطلع القرن العشرين، ثم تنامى الموقف واتخذ المصطلح تعبير الأصولية الدينية[1]، وفي المخيلة الأمريكية يشي هذا المصطلح بأسباب الخوف والبؤس بل والكآبة بالنسبة للأمريكيين أنفسهم، لهذا الغرض، ولأسباب نفسيّة تتعلق بالشخصية الأمريكية من جهة وبطبيعة الإسلام المزاحم في المرحلة الراهنة يفضّل (مجتمع الشؤون الخارجية في أمريكا) تعبير «الإسلام السياسي»، إشارة إلى المجموعات والحركات الإسلامية ذات الأهداف السياسية المحدّدة.

---

(1) انظر دراستنا: (الغرب والإسلام: صراع المفاهيم، نُشرت في مجلة (العصور الجديدة) القاهرة، العدد 12، 2000.

هنا يعتقد الأمريكان أن تعبير (الأصولية الإسلامية) هو تعبير مضلل وغامض، لأنَّ الفهم الأمريكي المعاصر لهذه الحركات لا يجد فيها ارتكازاً مطلقاً إلى أُصول دينية محضة، على العكس من ذلك إنَّهم يعتقدون بحقيقة أساسية في رؤية هذه الحركات الى ذاتها، فهي حركات سياسية تشارك العصر لغته حين تطالب بالحرية والاستقلال وبإرادة في خلق الفعل التاريخي المعبّر عن هويّة إسلامية، لأنَّ الإسلام ممارسة حياة وليس مجرّد عبادة فرديّة ومشاركة في كل أنظمة العمل الفاعلة في الحياة، ومن هنا يبني عدد غير قليل من الأمريكيين بل والأوروبيين اعتقادهم بأنَّ الإسلام سياسي في جوهره، وما تفضيل هذه التسمية في الأدبيات الأمريكية سوى تعبير عن ارادة قد تكون لا شعورية بدعوة الإسلام المعاصر ألاَّ يظهر إلاَّ سياسياً حتى تكسب الرؤى الغربيّة إمكانية انخراط هذا النمط من الإسلام في الممارسة السياسية المعاصزة أملاً بأن تمنحه هذه الممارسة، على مدى الأيام والأشهر والسنوات، إمكانية أن تشرئب روحه بجوهر العلاقات الدولية المعاصرة والمصالح المتبادلة ما من شأنه تحقيق قدر من الإندماج النسبي مع المجتمع الغربي وأنماط تعاطيه لوجوده بأمل أن يحدّ الإسلام المعاصر من لغة المواجهة مع الغرب وأتباعه في دول العالم في الشرق والغرب.

وفي إطار خاص يُحدّد (بللترو) الرؤية الأمريكية السياسية إلى (الإسلام السياسي) كما يفضّل التسمية، أو (المدّ الإسلامي) كمصطلح رديف، فيقول: (إنّنا ننظر إلى الإسلام باحترام بالغ، فالإسلام هو أحد الحركات التاريخية المتمدّنة التي أثّرت في حضارتنا، وإنه على الرغم مما يتم أحياناً من استغلال مبادىء ورموز الإسلام من قبل المُتطرّفين فإنَّ ذلك يجب ألاَّ يعمينا عن شرعيّة الدراسات والنقاشات الواسعة حول الدور المناسب الذي يلعبه الإسلام في مجتمعات وحكومات

المنطقة. وإنّنا كحكومة ليس لدينا خصام مع الإسلام، بل نرفض التصوّر بأنَّ إعادة التأكيد على القيم التقليدية في أجزاء عديدة من العالم الإسلامي سوف يؤدي إلى نزاع مع الغرب؛ إلاّ أنَّ بعض مظاهر اليقظة الإسلامية معادية للغرب بشدة، ولا تهدف فقط إلى القضاء على التأثير الغربي فحسب بل تهدف إلى مقاومة أي نوع من التعاون مع الغرب أو التحديث في الوطن العربي، إنَّ هذه التوجهات واضحة العداء للمصالح الأمريكية، غير أنّا لا نرى أي نوع من السيطرة الدولية الفرديّة على الحركات الإسلامية المختلفة في المنطقة).

بالطبع ينطوي هذا الكلام على مخاوف ولغة حذر مثلما يتضمّن نوعاً من التسامح والمحبة والتفاهم الأمريكي تجاه الإسلام، وتمييزاً إيجابياً بين جوهر الدين وبين جوهر وطبيعة ممارسته من قبل الحركات الإسلامية، لكن الغريب أنَّ هذه التصريحات المعبّرة عن الرؤية الأمريكية التي يتفوّه بها سياسيو هذه الرؤية هي على الدوام في تناقض حين يتم طرحها عملياً على مستوى الممارسة.

قبل أن نمضي في تأكيد هذا التناقض، أو اللجوء إلى ما يؤشره غير الأمريكيين على هذه الرؤية نلاحظ النقد الذي يوجّهه عدد من الأكاديميين الأمريكيين أنفسهم إلى رؤية السياسيين داخل الولايات المتحدة، حيث الافتراق بين الطروحات المعلنة أمام الرأي العام والممارسات الفعلية[1].

على نحو أو آخر تحوّلت مطالبات الأكاديميين إلى نمط من

(1) من الأكاديميين في هذا الإتجاه مثلاً: جون اسبوسيتو، جون ڤول، إيڤون حداد، هشام شرابي، جوديث تاكر، مأمون فندي، مايكل هدسون (جامعة جورج تاون) وهناك إدوارد سعيد، ريتشارد بوليت، ليزا أندرسون (جامعة كولومبيا)، فؤاد عجمي (جامعة جون هوبكنز)، ريتشارد ڤولك (جامعة برينستون)، جون آلدن وليامز، جيمس بيل (جامعة وليام وماري).

الرؤية ومن التفكير جديدين وفاعلين في التأثير على صنّاع السياسة وتصحيح بعض الرؤى، فالحركات الإسلامية المعاصرة تسهم في تقديم الخدمات الاجتماعية وتحسين الوعي السياسي. وفي تطوير المجتمع المدني وفي الدفع الديمقراطي ووصف السياسيين الأمريكيين لهذه الحركات بأنّها متطرّفة هو مجرّد مبرّر لقمع الأنظمة المستبدّة في الوطن العربي والآفاق الإسلامية وما بدا من أعمال إرهابية فعلية ليس سوى أفعال لأقلية قليلة مارسته كرد فعل على الضيم الذي تكنُّه هذه الحكومات العربية، ولا بدَّ للولايات المتحدة من أن تأخذ بعين الاعتبار ما تعانيه المجتمعات العربية والإسلامية من مشاكل بنيوية وخدمية عدة غالباً ما تثير حفيظة المسلمين ضد حكوماتهم المحلية، وخلال كل هذه السنوات أو العقود الثلاثة ساهمت الحركات الإسلامية في تأصيل شرعيّة الحرية والمطالبة بالديمقراطية وإنْ كانت بأسماء مختلفة. على أن إحلال أنموذج العلمانيّة قسراً يجب أنْ يُعاد النظر فيه نسبة إلى الخصوصيات الجوهريّة عند المسلمين.

ربما ستكون حالة صحية أن يُوجد نمط من التوجّهات يختلف عمّا يعتمل في نفوس ساسة الإدارات الأمريكية، وبالطبع إنَّ هذا النمط سيجد له مديات للإصغاء في المؤسسات العلمية داخل أمريكا وهو سيتطور في المستقبل القريب خاصة خلال السنوات العشر القادمة، وسيجد تداعياته في الوطن العربي والآفاق الإسلامية كونه ـ أي هذا النمط ـ يرتكز على دعامتين: الأولى اختلافه عن توجّهات الإدارة السياسية، والثانية اعتماده على معرفة منظمة تسمح بالحوار والمناقشة. أمّا إشكالية هذا النمط فهي تكمن راهناً في صراعه مع التوجّهات السياسيّة ودهشته أمام الممارسات غير التي يدعو لها، تلك التي تلجأ إليها الإدارة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي.

يلاحظ (مقتدر خان) وجود الفئة الثالثة التي تهتم بوجود الإسلام

السياسي المعاصر، هذه الفئة يتداخل فيها الاهتمام السياسي مع الاحتراف المعرفي، وهي تتكوّن من الأكاديميين وغيرهم، سواء أكانوا في الحكومات الأمريكية المتوالية السابقة أو الحالية، أو مَن يعمل منهم في المجال الصحفي والإعلامي، ويعتقد (خان) أنَّ هؤلاء، الذين يُسمّيهم بـ (تجار السياسة)، مدفوعون أساساً بميولهم السياسية التي يرغبون في فرضها على عملية صنع السياسة(1).

تجار السياسة هؤلاء لهم رؤاهم المعادية للإسلام المعاصر، بل الصاخبة في عدائها إلى جوهر الإسلام كعقيدة دينية، فهم يعتقدون بوجود قاعدة تحتية للإسلاميين الأصوليين، والخطاب الذي يتطلع به هؤلاء هو خطاب عدائي له طموحات تدميرية للغرب لا يختلف عن عداء المعسكر الشيوعي للغرب، خطاب الأصوليين هو خطاب أيديولوجي ميداني يستحث العواطف والمشاعر العدائية ضد أمريكا، كما أنَّ جذور الحقد والامتعاض الراهن لدى الإسلاميين له جذور تاريخية تمتد إلى مرحلة حروب الفرنجة أو الصليبية، وأن رغبة التطرف لديهم فطرية متأصلة في نفوسهم.

لا تكاد هذه التطورات المعادية بدئياً للإسلام المعاصر لتقف عند هذا الحد، بل يطرح تجار السياسة جملة من التوصيات والمطالب الموجّهة إلى الإدارات والمؤسسات الأمريكية، فلا بُدَّ من دعم أي

---

(1) يُعدّد (خان) في دراسته المشار إليها في الهامش (2) عدد من الشخصيات التي تعمل ضمن هذا الاتجاه، وهم: دانيل بايبس، جوديث ميلر (صحفية)، تايمز ستيف امرسون (مراسل حر وصانع أفلام وثائقية)، باري روبين، كلاوسون، برنارد لويس، مارتن كرامر (أحد الأكاديميين الإسرائيليين)، دينيس رودمان (أحد محلّلي المراكز الفكرية)، وبالطبع لا يمثل هؤلاء تنظيماً واضح المؤسسة بقدر ما يمثلون مجموعة ميول تكوّن اتجاهاً في الرؤية إلى الإسلام المعاصر.

جهة تسعى إلى محاربة هؤلاء الأصوليين «حتى لو تطلّب ذلك دعم القمع وانتهاك حقوق الإنسان وإضعاف العملية الديمقراطية والتحالف مع الشيوعيين، بل حتى المنظمات الإرهابية. .» كذلك ضرورة «اتباع سياسة نشطة قادرة على احتواء وإضعاف ما يمكن اعتباره مكاسب حققها الإسلام الأصولي. . من خلال كفاح عسكري تقدّمي ضد الإسلاميين لا اعتذار فيه»، وعدم المطالبة راهناً في الشرق الأوسط بالديمقراطية لحين انتعاش المجتمع المدني فيه، أي يجب «تأجيل الديمقراطية حتى تخمد حركة المدّ الإسلامي، أو يتم قمعها من قبل الأنظمة الشمولية المتسلطة المدعومة أمريكياً».

إنَّها لرؤية صارخة في عدائها إلى الإسلام، والأمر واضح جداً، لكن لا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه الرؤية هي مبعث جدل، بل وصراع بين مجتمعين داخل أمريكا، مجتمع السياسة ومجتمع المعرفة الأكاديمية، الصراع صراع قوة معرفة منظمة وقوة مصالح مؤدلجة، أو بالأحرى، الصراع هو صراع امتلاك قوة وفرض سيطرة، فتجار السياسة هؤلاء يعتقدون أبداً بأنَّ المعرفة يجب أن تتحوّل لخدمة القوة والسيطرة والهيمنة وتخدم المصالح الأمنية الكبرى لأمريكا، بينما المنظور المعاكس يجتهد في أن تكون المعرفة قوة لصالح التعايش والتواصل والحوار الإيجابي مع المسلمين.

وبقدر تعلّق الأمر بنا، نحن المسلمين، فإنَّ تيار المتاجرة بالسياسة ضد المسلمين هو (لوبي) سافر في عدائه وفي مجاهرته بالعداء، وهو اليوم فاعل في تأكيداته ومطالبه في السياسة العملية لأمريكا مع الإسلام، وهو اليوم أيضاً يحارب في خندقين، خندق سياسة المعتدلين كما في الفئة الأولى، وخندق إقناع الإدارة السياسية بأن تلجأ إلى تمثل طروحاتهم عملياً وتحوّلها إلى وقائع عملية، وعلى الرغم من أن حواسيبهم المعلوماتية التي تعتمد على وقائع مستقراة من

تحرّك الإسلاميين في أرض الواقع، تشير الى عكس ما يذهبون اليه، حيث المسلمين أو الإسلام المعاصر في السنوات العشر الماضية أكثر انفتاحاً على أرض الواقع، وأقل مجاهرة بالعداء للغرب وأكثر تفهماً لمشكلاته ولصيرورة العلاقات الدولية فإنَّ هؤلاء ما زالوا مُصرّين على عدائهم، إلاَّ أنَّ المُستقبل سيبدد طروحاتهم ويحبط مراميها العملية، فكل البلدان الإسلامية المعاصرة تنخرط في تحديث بناها التحتية وإنْ كانت بنسب مختلفة، وأكثر المجتمعات الإسلامية تمارس انفتاحاً على معطيات العصر في هذا المجال، وعلى المستوى العقائدي شهدت إيران تمثُلاً حياً لآليات العمل الديمقراطي، ويُعد (حزب الله) في جنوب لبنان من أكثر الأحزاب الإسلامية المعاصرة التزاماً بالشرعية الدولية حين قاتل العدو الإسرائيلي اليهودي من داخل أرضه ولم يتجاوز حدود إسرائيل، ولعلَّ المملكة العربية السعودية اليوم هي من أكثر البلدان العربية انفتاحاً على برامج الخصخصة الإسلامية والعربية فضلاً عن دولة الإمارات العربية المتحدة، وقد شهدت هذه البلدان في منطقة الخليج العربي انفتاحاً ملحوظاً على المسألة النسويّة، وها هي المرأة المسلمة تتزعم مواقع قيادية في دولة الكويت ومواقع ميدانية في دولة الامارات وتسهم في متابعة أوضاع المجتمع في المملكتين الأردنية والمغربية وفي لبنان وتونس.. ومن ناحية يُعد ظهور أعداد هائلة من المسلمين في أوروبا وبريطانيا وأمريكا ظاهرة إيجابية في تعايشها السلمي داخل هذه المجتمعات. إنَّ تجار السياسة هؤلاء لا يعادون إلاَّ أنفسهم وهم في ذلك يعيشون تناقضاً حاداً في مستوى العقيدة البراجماتية Pragmatism التي فطروا عليها منذ نعومة أظافرهم، إنَّهم يركنون إلى أصولية جديدة يسمّيها الأمريكي المعتدل جون اسبوسيتو: «الأصوليون المعادون للإسلام..»، أو «الأصوليون العلمانيون»، فهم، وهذا مهم حقاً، خارج صيرورة التاريخ في تحولاته الجديدة، إنَّهم أنداد الحوار والتعايش السلمي، إنَّ عصر المركزية

الشمولية أصبح بضاعة بائرة، إنه عصر الأطراف لا المراكز، هذه قضيتهم، قضية الغرب الأولى في عصر التحولات الجديدة، فكيف يفارقون ما يدعون اليه؟

إنَّه شيء من تكريس الغرب لتناقضاته ومن ضحالة العقل الأمريكي بإزاء ما يفعل، وفي النهاية سيكون الاتجاه المعتدل، الذي نجح في استدراج الذات الغربية المتعالية إلى أرض الواقع ومعطياته الدقيقة، وهو يدرس ظهوريات الإسلام المعاصر او السياسي[1]، هو الذي سيؤصل رؤية ما بعد استشراقية للإسلام، وسيؤكّد عملية طروحاته في السنوات العشر المقبلة، حيث سيكون الإسلام المعاصر من أكثر القوى المنشطة للحوار والتواصل والتعايش السلمي بين الشعوب والثقافات والحضارات، ستجد الإدارة السياسية الغربية نفسها عاجزة عن الإصغاء إلى تجار السياسة بإزاء ما يتطلبه العقل والتاريخ وما يسعى له الإنسان كإرادة حرَّة.

---

(1) حول هذا الموضوع انظر كتابنا: د. رسول محمد رسول، الغرب والاسلام/ استدراج التعالي الغربي، دار أُسامة، عمان، ط 1، 2000.

2 ـ أمريكا والمزاحمة الإسلامية المعاصرة...

مدخل

يُعد الإسلام المعاصر[1] موضوعاً مهماً في راهن العلاقات الدولية، فهو مزاحمة دينية وحضارية وثقافية، ولعلَّ رؤيته الشمولية هذه تدفعه أبداً الى حيّزات التفكير الستراتيجي خاصة إذا تعلّق الأمر بواقع المصالح المادّية والحيوية بسبب تمتُّع التكوينات الدولية الإسلامية بمصادر الطاقة المتعددة والمتنوّعة، وهو ما يُعدّ الآن حظوة وجودية يختص بها الوجود الإسلامي رغم المفارقات والتناقضات الهائلة الناتجة بسبب غياب التساوق وانعدام التنافذ المُنتج بين مصدري القوة في الوجود الإسلامي، العقيدة؛ ذات البنية المنطقية الواضحة، والثروات المكثفة، أي الفكر والمادة.

ـ 1 ـ

يجمع عدد هائل من المهتمين بالوجود الإسلامي (عقيدة + ثروات) على أنَّ فاعلية الإسلام إنَّما تعود إلى مطلع سبعينات القرن

---

(1) الإسلام المعاصر هو: ما ينطوي عليه الوجود الإسلامي (عقيدة، فكر، أنماط عيش، رموز، تقاليد، عبادات، مناهضات، تقاطعات ومواقف سياسية واقتصادية، تكوينات سكانية. . . الخ).

العشرين حيث الطفرة النفطية[1] التي غيَّرت موازين المصالح داخل الوطن العربي والدول الإسلامية وخارجهما، إلاَّ أنَّ هذه المفاصلة التاريخية هي نتاج لتفسيرات وضعية أُحادية الجانب[2]، فالنهوض الإسلامي المغاير[3] وإرادة المزاحمة السياسية ثم الاقتصادية وما تخلّلهما من مناشطات عسكرية[4] جماعية مُنفردة هي تواصل وامتداد لمشروع النهضة الإسلامية في العصر الحديث وصيرورته التاريخية، وما القطائع والتوقّفات والاستئنافات سوى تخلٍّ محسوس وملموس لحركية النهوض المُفترض ضمن تاريخية الإسلام وبدئيّة وجوده الحضاري والثقافي.

مع القصور الواضح في هذه الرؤية التفسيرية الوضعية فإنَّ هذه الأخيرة على قدر كبير من الأهمية كونها تؤكّد الحضور الفاعل للإسلام خلال الثلاثين عاماً الماضية، هذا الحضور الذي دفع الأُطر المعرفيّة وعدد من العلوم في الدوائر الغربية إلى اشتغال الإسلام المزاحم والجديد كقطاع مُدرك يطوي إمكان التفكير فيه كأفكار وتصورات ورؤى نظرية وكخطاب نسبي الظهور، فضلاً عن كونه ممارسة يشدُّ اليها العلم رحاله ويبسط على ضواحيها مشاغله ويُدخل إلى تخومها آلياته ولما كانت هذه المزاحمة.. كونية في رؤيتها وعالمية في غاياتها، فإنَّها احتازت، عبر ربع قرن مضى في أقل تقدير، اهتمام الغرب، كل الغرب، خاصة في موقعيه؛ أوروبا وأمريكا.

---

(1) تمَّ ذلك مطلع السبعينات من القرن العشرين.

(2) تعكس هذه الرؤية التي تدَّعي العلمية النظرة المادية في تفسير حركة التاريخ.

(3) الذي يسعى إلى المشاركة في إنتاج الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أي: تفعيل الاسلام داخل أُطر الحياة المعاصرة في ظهورها الموضوعي وإحداث مجاورة حيّة بين الماهية الدينية والوجود المعيوش واقعاً.

(4) استخدام السلاح في المناهضة ضد القوى الاستعمارية الكبرى ونماذجها المصغّرة في الوطن العربي.

على نحو عام يبدو الموقف الأمريكي من الإسلام سواء أكان الأخير عقيدة دينيّة أم اجتهادات عملية وسلوكات مناهضة وتكريساً مناهضاً لإرادات مختلفة، أقل رصانة من الموقف الأوروبي بل والبريطاني، فثمَّ مراس تاريخي يُميز الموقفين، بل هو رهان الصورة، صورة كل منهما، كما يعكسها تأريخ الاهتمام من قبلهما بالإسلام كرؤية شاملة، فأوروبا سبقت أمريكا تاريخياً بهذا الاهتمام، إلاّ أنَّ الأُفق الزماني قد يكون مسوّغاً باهتاً بإزاء ميزة أخرى قوامها رصانة الموقف الأوروبي من حيث البناء والوضوح ومرونة التأثر بالهدم وإعادة البناء في الرؤية، كما أنَّ الموقف الأوروبي أقل إذعاناً لمنطق الهيمنة مقارنة بالموقف الأمريكي الذي غالباً ما يشُدّ الرؤى لأن ترحل إلى مناطق النفوذ السياسي والتحكّمات الإمبريالية غير أنَّ هذه المقارنة لا تلبث أنْ تتبدد إذا أقصينا تماثلات «ضد» أو «مع» الإسلام في الموقفين فالمناطق الرماديّة مأهولة أكثر إذا ما تعلّق الأمر بفكر المثاقفة، أو جدلية التواصل والانقطاع، بين الشيء ونقيضه، أو بين الثابت والمتحول، أو بين الناظر والمنظور اليه، لاسيّما أن منطق الهيمنة يفترض المصلحة ويفسح المجال للتلوّن والرجوع إلى الوراء خطوة من أجل التقدّم لخطوتين تاليتين!

قد تبدو السياسة كل شيء في حياتنا المعاصرة، ففي عصر الحداثة الثانية Post- Modernity[1] نشهد تزحزحاً للثوابت واقتياداً لمفردات الحياة إلى مدارات السياسة (تسييس المعنى) لكن هذا لا

---

(1) يكاد يكون مصطلح (ما بعد الحداثة) وهو ترجمة لـ (Post-Modernity) ملتبساً، لذا آثرتُ مرحلياً اعتماد مصطلح (الحداثة الثانية)، وهو ما اعتمده الألماني (اولريش بك) في كتابه: ما هي العولمة، تر: د. أبو العيد دودو منشورات الجمل ـ ألمانيا، ط 1، 2000 م.

يُمثّل سوى وجهٍ من وجوه أخرى، فالنزعة النفعية Pragmatism التي اختطتها الثقافة الأمريكية منذ مطالع القرن العشرين، كتقدير نسبي، لم تكن تمضي دون اعتراضات جوهرية ليس من خارج الثقافة الأمريكية إنّما من داخلها أيضاً، وفي إطار (فكر المثاقفة Aculturalization)[1] تعرّضت المركزية الأمريكية للنقد من داخل كيانها، وخاصة في مرحلة الستينات من القرن العشرين، هذه المرحلة شهدت مداخل ومقاربات كان من شأنها نقد (الأنا الغربي) والتحوّل عن قيم الحداثة الغربية بالنقد والتفكيك إلى ما بعدها، وهذا ما نجده مثلاً عند (مارشال هودغسون) كأنموذج غير حصري، الباحث والجامعي الأمريكي الذي وافته المنيّة مبكراً سنة 1968، والذي انبرى أصحابه وأصدقاؤه لجمع بحوثه وأعماله الفكرية في كتاب ضخم صدر عام 1974 بعنوان: «مُغامرة الإسلام»، ولكن مؤخراً تمَّ جمع خمس دراسات مطوّلة وترجمتها إلى اللغة الفرنسية، وصدرت في كتاب عنوانه: «الإسلام في التاريخ العالمي»[2].

في هذا الكتاب يقدّم (هودغسون) رؤية نقديّة واسعة للتصورات الغربية عن الإسلام الرئيس للحضارة وللتاريخ العالمي، وهو التيار الذي التحق به الأوروبيون ثم نجحوا في تزعّمه وإدارة دفته، ومعنى هذا، فيما يتعلّق بسائر المشكلات والفجوات الناجمة عن التحوّلات الحديثة، إنَّ الحداثة ليست ثمرة طبائع ومزايا تخص فئة من البشر دون سواهم، بل هي حدث كبير وهائل يتدرّج في إطار أوسع من محيطه الإقليمي أو العرقي، وهذا الإطار هو مدار التاريخ العالمي بالذات، وسائر مشكلات الحداثة ينبغي أن تُعالج، في هذا السياق، ضمن

---

(1) فكر المثاقفة: شرعة النظريات والمداخل التي تهتم بالعلاقات بين الثقافات والحضارات والشعوب، تواصلاتها وتقاطعاتها.

(2) M.G.S. Hodgson: L'Islam dans l'histoire Mondiale, Paris, 1998 -.

مسؤوليات تاريخية مشتركة تقع على عاتق المسلمين المحدثين وعلى عاتق الغربيين على حد سواء...

إنَّ هودغسون ينفي أنْ يُرمى الإسلام بالانحطاط، أو يُنظر إليه هكذا، ومن «خلال العودة إلى البحث في مسألة الانحطاط الإسلامي وإعادة النظر في الأفكار والتصورات الشائعة عن تحقيبها الزمني وتحديد ماهيّة ومعالم الانحطاط هذا يسعى هذا الباحث الأمريكي إلى إدخال معايير أكثر عقلانية وأقل انطباعاً للأهواء والتخمينات التي تحفل بها باختزالات وتبسيطات ناجمة في معظمها عن سوء الفهم وعن النزعة المركزية ـ الأوروبية الغربية، ويعتبر هودغسون غير دقيق وغير ثابت اتفاق العلماء الحديثين على الإقرار بانحطاط الثقافة الاسلامية بعد سقوط الخلافة في الحقبة العليا أو في فترة الاحتلال المغولي في القرن الثالث عشر الميلادي..»، ومن أن تحليلات هودغسون المتسلحة بالنقد المنهجي والتاريخي تريد إدخال تصويبات على اللوحة المرسومة عن مكانة الإسلام في التاريخ العالمي، وذلك من خلال التمييز بين المستويات وضرورة عدم الخلط بين المراحل، ومن خلال معاينة أكثر دقة للوقائع والإدراكات كما تحصل فعلياً، لا كما يحلو للباحثين أو الدعاة أنْ يختزلوها، لأغراض واعتبارات لا تتمتع بالأهلية والقيمة العلمية».

الملاحظ أنَّ هودغسون يذهب بعيداً، في مراجعته النقدية للتمثّلات والتصوّرات المعروفة عن الإسلام والمتداولة في الغرب، والمتصلة بصورة وسيرورة التاريخ العالمي وموقع الإسلام فيها، خالصاً إلى نوع من القطيعة المعرفية مع الموروث الفكري في هذا الميدان، وبالتحديد مع إرث الاستشراق الغربي.

هذه القطيعة يلخصها (عبد السلام شدادي)، مترجم النص الإنجليزي إلى الفرنسية، ويرى فيها وجوهاً عدة، الأول: يمكن وصفه

بأنَّه ذو (طابع مفهومي)، إذ فيه انفكاك عن.. ونقص لنزعة المركزية - الأوروبية ولتراث الاستشراق، وهي نزعة سعت حثيثاً إلى وضع أوروبا الغربية في منزلة القلب والمركز من التاريخ العالمي، ومنذ أقدم الأزمنة، الوجه الثاني للقطيعة يتعلّق بالجغرافيا إذ يشكك (هودغسون) في قيمة وصلاحية التقسيمات الجغرافية الماثلة في كتب وأطاليس شديدة الانتشار، والتي تجعل خريطة العالم تتوزّع بين «شرق» فضفاض غير محدّد المعالم والتخوم، وبين «غرب» يتمتّع على العكس، بأقصى درجات التحديد وضبط وحصر النطاق، أمَّا الوجه الثالث للقطيعة فهو يتعلق بعمليات التحقيب التاريخي وتعيين الأدوار والمراحل التي شهدها التاريخ العالمي عموماً والإسلامي خصوصاً»[1].

إنَّ هودغسون إذن يدعو إلى نقض دعاوى المركزية الغربية، وإلى إحلال معاينة أكثر دقة للوقائع والإدراكات عن الإسلام وعزلها عن سطوة المصلحة السياسية مع الوجود الإسلامي، وهي رؤية تبدو معرفيّة خالصة في فكر المثاقفة الغربي، لكنها وإنْ بدت وحيدة ومُهملة عبر أكثر من ثلاثة عقود من الزمن نرى أنها رؤية تأسيسية في الموقف الأمريكي، الذي اتجه بعكس مُعطياتها خلال هذه العقود ذاتها، والذي مارس تأثيراً كبيراً في صياغة الأرضية التي تعتمدها السياسة الأمريكية تجاه الإسلام عبر إدارات مُتتالية حتى اللحظة، ويمكن تأكيد وجود تيارين، تيار مناوىء للإسلام لا يفك عن دفع السياسة الأمريكية إلى مفاقمة رؤيتها سلباً تجاه الإسلام، وتيار آخر يسعى لتصحيح المسار والتخفيف من حدة السلبية في الرؤية، ونحن نسعى إلى هذا التيار قصد التواصل الإنساني والتعارف الحضاري والثقافي من أجل بناء إنسانية نظيفة من الهيمنة والتسلّط والاستحواذ والمكابرة العدوانية، ولعل

(1) لم أطلع مباشرة على نص الكتاب لكني اعتمدت هنا المراجعة له المنشورة في مجلة «الكرمل»، عدد «57» سنة 1998.

السؤال يطرح نفسه: كيف نفذ الإسلام إلى الاهتمام الأمريكي..؟

- 3 -

لقد نفذ الاهتمام الأمريكي إلى الاسلام عبر الاهتمام بالعرب، ففي (واشنطن) أُسِّس «معهد الشرق الأوسط» عام 1947 لتثقيف الناس حول العرب والتصدي للبرنامج الصهيوني في أمريكا، وقد نشر هذا المعهد كُتباً لم يكن ممكناً نشرها تجارياً آنذاك، ودرَّس لغات عدّة كالعربية والتركية والفارسية والعبريّة، وثمّ، إلى جانب هذا المعهد هناك 118 منظمة ذات صلة بالشرق الأوسط في واشنطن، بما في ذلك معهد «بروكنغز Brookings Institute»، الذي يمتلك برامج شرق أوسطية، ونحو نصف دزينة من هذه المنظمات مكرّسة للشرق الأوسط فقط[1].

يبدو أنَّ للأمريكان رأيهم، يقول الأكاديمي (وليم زارتمان)[2]، من جامعة (جون هوبكنز): رغم وجود تراث طويل وصلب من الدراسة الأكاديمية الملتزمة حول الإسلام في الولايات المتحدة فإنَّ الأحداث الأخيرة قد جعلت تلك الدراسات سياسية في تأثيرها، كما في بواعثها، وهذا يعني أن هناك تحولاً من الدراسة «الأكاديمية الملتزمة» إلى «الدراسة السياسية» في استقراء وضعية الإسلام، وهنا لم يكتفِ (زارتمان) بهذا التوصيف الأولي، بل يحث أصحاب الدراسات الأكاديمية إلى سياق بحث جديد، ويقول في هذا الصدد: إذا لم

---

(1) انظر، (سوزانا طربوش): صورة العرب في الغرب، ص 48، تر: طلال فندي، مراجعة عواد علي، مطبوعات المعهد الملكي للدراسات الدينية، عمان، 1999.

(2) وليم زارتمان: الاسلام السياسي كما تراه الولايات المتحدة، مجلة (العالم العربي في البحث العلمي)، العدد (5) السنة (1995)، ص 43 ـ 47.

يستجب الأكاديميون لسياق عملهم ذاته فإنّهم سيكونون بالفعل رهباناً في برج عاجي، منقطعي الصلة بالعالم من حولهم.. فالعالم لم يشهد اهتماماً حقاً بالدين الاسلامي وتجليه المعاصر في عالم الأفكار والأفعال.

لا يبدو كلام (زارتمان) هذا قليل الأهميّة، والسؤال الأساسي يدور حول طبيعة التفسير الراهن لـ (الحميّة الإسلامية) والنزوع إلى (النشاط الإسلامي) كما يسميهما، ولكي يدفع هذا الأكاديمي الأمريكي رؤيته إلى مناطق التفكير العلمي يعيد مُساءلة الظاهرة الاسلامية إلى الأذهان وحيز التفكير وعلى الوجه الآتي:

1 ـ هل الظاهرة الإسلامية مسألة متّصلة بـ (الاحتجاج والتمرّد) على الطغاة المحليين، ويُشرعنها غياب الوسائل البديلة للتعبير السياسي، ويعممها على نطاق عالمي عامة المواطنين المسلمين المغتربين عن حكوماتهم؟

2 ـ أم هي: حركة اجتماعية تفيض عن الحياة (الداخلية) إلى تلك (الخارجية) حين يصبح التعارض شديداً بين القيم والممارسات في المضمارين الاجتماعيين معاً؟

3 ـ أم أنها تعبير عن نزعة قومية دينية هي المرحلة الختامية في النضال من أجل تقرير المصير، وفي رد الفعل على الهيمنة الخارجية، والبحث عن الأصالة؟

4 ـ أم هي: حركة (إحياء ديني) على هيأة تأكيد متواصل للقناعات التي هيمنت نتيجة انهيار الصيغ العلمانية، أو إعادة تأكيد للقناعات المفروضة من الأعلى أو من الأدنى ضد انعدام التلاؤم ذاته؟

5 ـ أم هي أزمة تحديث للجسد والروح، وحركة اقتصادية لأولئك

الذين همّشتهم الحداثة أو الحركة الارتجاعية الروحية على خلفيّة من فقدان الهوية والقيم؟

6 ـ أم هي جدل تاريخي وثقافي وحركة حَلَقيّة ولدتْ من اصطدام الحضارات وتأخذ أشكالاً جديدة في كل حقبة تالية؟

7 ـ أخيراً سؤال (زارتمان) الإجرائي: أهنالك حركة إحياء بالفعل، أم هنالك جماعة ثابتة العقيدة تقف بصلابة في وجه التغييرات التي تطرأ خارجها، وصخرة ثابتة لا تتبدّل، لكنها تبدو صاعدة ونازلة حسب هبوب التيار؟

الخلاصة هنا ما من سؤال، من بين هذه الأسئلة، بلغ نتيجة مرجوّة، لكنها جميعاً يكتنفها الجدل والنقاش المستمرين على ضوء التحليل الراهن والأمثلة التاريخية، والملاحظ أنها لا تخرج عن منطق التفكير الأمريكي القائم على أسس الفلسفة النفعية، فمنطق الأسئلة ينصرف إلى الظاهرة المحسوسة ذات التأثير المصلحي، ولا تريد أن تخرج عن فضاء الظاهرة كما هي بادية في المزاحمة الدينية والحضارية والثقافية المعاصرة.

في فضاء هذه الأسئلة ومنطقها البراجماتي يرى (زارتمان) من المفيد تفحُّص نظرات الجمهور وزعامة السياسة الخارجية في أمريكا بصدد الإسلام والمصالح الأمريكية ذاتها، ففي استطلاع جرى عام 1995 من قبل (مجلس شيكاغو للسياسة الخارجية) حدَّد الجمهور الأمريكي «التوسّع المحتمل للأصولية الإسلامية» في «البند السادس» من لائحة ثُمانية: تهديدات كامنة ضد المصالح الحيوية للولايات المتحدة بعد انتشار الأسلحة النوويّة والهجرة والإرهاب والمنافسة اليابانية وتطوّر الصين كقوة جبّارة... وفي هذا أشار 23% من المُستَطلعين إلى (الاسلام السياسي) بالمقارنة مع 57% إلى 72% بالنسبة إلى البنود الأخرى الأعلى، إلاً أنَّ مؤسسة السياسة الخارجية

صنّفت (الاسلام السياسي) في المرتبة الثالثة بعد انتشار الأسلحة النوويّة والإنبعاث الصيني.

إنَّ تصنيف الاسلام السياسي في المرتبة الثالثة بعد انتشار الأسلحة النووية والانبعاث الصيني يُعد مؤشراً قوياً في تأثيره على المصالح الأمريكية في مركزيّتها الانفرادية الجديدة ولذلك انتشرت الدراسات عن الإسلام بسرعة، وعلى نطاق عريض في معاهد الدراسة العليا داخل الجامعات الأمريكية، بل بدأ عدد من معاهد الأبحاث إطلاق برامج حول الإسلام السياسي (مشروع شيكاغو حول الأصوليات) الذي نتج عنه تقويمٌ لجوانب الاسلام في العقيدة والفعل والممارسة، ثم (معهد الولايات المتحدة للسلام، الذي درس الإسلام السياسي، وإلى جانب ذلك كان هناك «برنامج فولبرايت»، حيث احتوى على قسم يقدّم مُنحاً دراسية عن الإسلام والحضارة الإسلامية، وهذا ما فعلته أيضاً «الوكالة الأمريكية للمعلومات» حيث رعت مُنحاً للبحث والتدرُّب حول الشرق الأدنى والأوسط ومن ثم «رابطة دراسات الشرق الأوسط» وهي المُخصّصة للباحثين الذين يدرسون ويُدرّسون الشرق الأوسط و«رابطة خريجي الجامعات من الأمريكيين العرب» و«معهد الشرق الأوسط»، وكل هذه المؤسسات اعتادت على عقد حلقات بحث دورية حول الأبحاث والنقاشات التحليلية للإسلام السياسي في سياق المؤتمرات السنويّة.

إنَّ هذه التصورات الميدانية هي إجراءات وأشغال ووقائع مشخصة، وحينما جرى استطلاع (مجلس شيكاغو للسياسة الخارجية) عام 1995، فإنَّه كان تاريخاً وسطاً بين حدثين مهمّين، الأول جرى سنة 1993 حيث كشف فقيه جامعة هارفرد (صاموئيل هنتنجتون) عن نظريته (صدام الحضارات)، عندما نشر منطوقها في الولايات المتحدة الأمريكية[1]، والثاني هو اكتمال بناء هذه النظرية وأدبياتها عام 1996

عندما نشر منطوق النظرية والسياقات التأليفية في كتاب ضخم يحمل العنوان ذاته مع إضافة فرعيّة (صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي الجديد)[1]، وهذا يعني ان الاستطلاع جاء نتيجة حتميّة لما أثارته نظرية صدام الحضارات من جدل ونقاش وسجال فكري وعقائدي وسياسي داخل أمريكا وخارجها، ذلك أن هذه النظرية كانت رؤية شاملة لكلّ أطراف عالمنا المعاصر من خلال حضاراته الراهنة، وفي الوقت ذاته رؤية خاصة للعلاقة بين الغرب والإسلام كحضارتين سيكونان في صدام Clash وهي المقولة التي يؤسِّس عليها هنتنجتون رؤيته في الصراع[2].

- 4 -

يعتقد هذا المفكّر أن توزيع الثقافات في العالم يعكس توزيع القوة، وبما أنه يفترض أن الصراع القادم هو صراع حضارات وثقافات فإنَّ قوة الحضارة أو الثقافة في مكان ما هي التي يمكن لها أن تتحكّم في مصير العالم، ويلاحظ أنَّ العالم المعاصر شهد عمليات تأهيل جديدة وعودة إلى المحلية مُلفتة للنظر فـ (التأهيل والعودة إلى المحلية والجذور كانت هي جدول أعمال كل العالم غير الغربي، ففي الثمانينات والتسعينات كانت الصحوة الإسلامية Islamic Resargence ومسألة التأسلم هي القضايا الرئيسة في المجتمعات الاسلامية)[3]، ويشير إلى أنَّ (صحوة الأديان غير الغربيّة هي أقوى معاداة التغريب في

(1) نشرت في Foreign Affairs، صيف 1993.

(2) ترجمه إلى العربية (طلعت الشايب) وراجعه د. صلاح قنصوة، دار سطور، القاهرة، 1998.

(3) أُنظر بهذا الصدد دراستنا لهذه النظرية: من صدام الحضارات الى حوار الحضارات، رؤية نقديّة، مجلة (الكلمة) عدد (24) بيروت، 1999.

المجتمعات غير الغربية، لكن الصحوة هنا ليست رفضاً للحداثة، بل هي رفض للغرب والثقافة العلمانية النسبية والمتفسّخة المرتبطة به)[1]، وتتجلّى مظاهر القوة الإسلامية الجديدة في (الصحوة الاسلامية)[2]، ذلك أن المسلمين (يتوجّهون نحو الاسلام كمصدر للهوية والمعنى والاستقرار والشرعية والقوة والأمل)[3]، هذه الصحوة هي: حركة فكرية ثقافية اجتماعية سياسية عريضة منتشرة في معظم أنحاء العالم العربي، وهي تيار عام وليست تطرفاً، متغلغلة وليست مُنعزلة[4]، كما أنها، في نظرتها إلى الآخر، (تجسّد قبول الحداثة ورفض الثقافة الغربية والعودة إلى الالتزام بالإسلام كدليل حياة في العالم الحديث)[5].

لا يكتفي هنتنجتون بهذا القدر لتوصيف الصحوة الإسلامية بل ينصرف إلى استقراء أوضاعها ومظاهرها ومستوى الفئات العُمريّة الداخلة في عملها وأسباب نشأتها وتكوينها وأنماط علاقاتها مع الحكومات الإسلامية والعربية، ومع الاتجاهات العلمانية والليبرالية بمختلف قطاعاتها، وما يهم هذا الرجل هو مدى تأثير هذه الصحوة على حضارته الغربية، فعلى مدى القرون الماضية كان الصراع بين الإسلام والغرب يتركّز في ظواهر تطلع إلى الواجهة دون غيرها، وفي

(1) صاموئيل هنتنجتون: صدام الحضارات، ص 154 ـ 155.

(2) المصدر نفسه، ص 168.

(3) هكذا يسميها، حول استخدام هنتنجتون لهذا المصطلح انظر كتابنا: الغرب والاسلام: استدراج التعالي الغربي، دار اسامة للنشر، عمان، ط 1، 2000.

(4) هنتنجتون: صدام الحضارات، ص 180.

(5) المصدر نفسه، ص 181.

(6) المصدر نفسه، ص 181، لا ينبغي أن تأخذ قبول الحداثة عند الإسلاميين على محمل الجد فالجدل والنقاش حاد بين الإسلاميين في هذه المسألة.

أواخر هذا القرن كانت الصحوة الإسلامية كواقع مرئي. إلاً أنَّ وراءها أسباباً وعوامل متشابهة، كما يرى (هنتنجتون)، زادت من حدّة الصراع بين الإسلام والغرب منها:

1 ـ خلَّف النمو السكاني الإسلامي أعداداً كبيرة من الشباب العاطلين والساخطين الذين أصبحوا مجنّدين للقضايا الإسلامية ويشكّلون ضغطاً على المجتمعات المجاورة كهجرة الشباب المسلم إلى دولة الغرب.

2 ـ أعطت الصحوة الإسلامية ثقة متجدّدة للمسلمين في طبيعة وقدرة حضارتهم وقيمهم المتميّزة مقارنة بتلك التي لدى الغرب.

3 ـ إنَّ جهود الغرب المستمرة لتعميم قيمه ومؤسساته من أجل الحفاظ على تفوقه العسكري والاقتصادي والتدّخل في الصراعات داخل العالم الإسلامي ولَّد استياءً شديداً بين المسلمين من الغرب.

4 ـ كان سقوط الشيوعية قد أزال عدواً مشتركاً للغرب والاسلام وترك كل منهما لكي يصبح الخطر المتصور على الآخر.

5 ـ إنَّ الاحتكاك والامتزاج المتزايد بين المسلمين والغربيين يثير في كل من الجانبين إحساساً بهويته الخاصة، وكيف أنها مختلفة عن هوية الآخر، وهو ما يفاقم الخلافات حول حقوق أبناء حضارة في دولة يسيطر عليها أبناء حضارة أخرى[1].

إنَّ هذه العوامل المشتركة، القائمة على أساس علائقي ليست سوى ملامح تُحيل إلى الصراع أو (الصدام)، وهذا الخوف، يُعد في عالم اليوم الأرضية التي تسوّغ النظرة التشاؤمية في مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، فمن (الراجح أن تكون علاقة الغرب بالإسلام متوترة

---

(1) المصدر نفسه، ص 342.

على نحو ثابت وعدائية جداً في معظم الأحوال)[1]، بل ان العداء الإسلامي المتزايد للغرب يمكن مقارنته بالقلق الغربي المتزايد من الخطر الإسلامي المُتمثّل بـ (التطرف)، إنَّهم ينظرون إلى الاسلام كمصدر للانتشار النووي والارهاب، وإلى المسلمين كمهاجرين غير مرغوب فيهم داخل أوروبا[2]، إلاَّ أنَّ هذا الخطر، أو الخوف، لا تمثله الأصولية بحد ذاتها كظاهرة تتركز فيها حدّة الآخِر بالنسبة للغرب، أي المسلمين، فالمشكلة المهمة بالنسبة للغرب، والقول لهينتنجتون، ليست الأصولية الإسلامية، بل (الاسلام)، فهو حضارة مختلفة وشعبها مقتنع بتفوّق ثقافته وهاجسه ضآلة قوته بإزاء الآخر[3].

هذه هي رؤية واحد من أهم الذين كتبوا عن الإسلام المعاصر في مزاحمته الجديدة، على أنه لا يجعل من هذه (المزاحمة) وحدها الكفيلة بالصراع المفترض، بل يجعل من (الإسلام) برمته عاملاً حيوياً في الصراع والصدام المفترض بين الجهتين.

هنا ثمَّ تأثير وتأثُّر مزدوج، إذ إنَّ ظهور هذه النظرية عام 1993 أدَّى إلى نوع من الاهتزازات الكبيرة داخل الغرب عامة وأمريكا خاصة، فالخطر القادم مصدره (الإسلام) والإسلام دين وعقيدة وبؤرة الخطر فيه هي صعوده إلى حيز المزاحمة والصراع، وهو ما سيتطور مستقبلاً.. ولهذا الغرض نشطت الجهود لإعداد وتوفير الأُطر والمؤسسات والإمكانيات المادية ومن ثم التوفّر على منهجيات جديدة فاعلة ترسم ملامحه وتحدّد منحنياته وتؤشّر قواه وفاعلياته، ومن ناحية أخرى نلاحظ أن نظرية الصدام لم تأت من فراغ، بل جاءت نتيجة لدراسات وتأملات واستقراءات ميدانية كبيرة أجراها الباحثون

---

(1) المصدر نفسه، ص 259.

(2) المصدر نفسه، ص 348.

(3) المصدر نفسه، ص 352.

الغربيون، ومنهم الأمريكيون، وما تتميّز به هذه الدراسات أنها اعتمدت المعاينة المباشرة لظهوريات الإسلام عن كثب وليس عن بعد كما كان حال الدراسات الاستشراقية، فثمة اتهامات جديدة جرت خلال عقدين من الزمن أُفرغت في دراسات ميدانية الطابع تقوم على أساس توصيفات استقرائية تنهل من المناشط العملية للإسلام معطياتها ومؤشراتها وينهض بها باحثون متخصّصون في العلوم الاجتماعية والسياسية ويدرسون الإسلام وواقع المسلمين في أقطار وبلدان محدّدة الخصائص في الوطن العربي والآفاق الإسلامية الأخرى.

- 5 -

تندرج هذه الرؤية ضمن نمط جديد من دراسة الوجود الإسلامي عامة والمزاحمة الإسلامية خاصة، نمط يتجاوز إلى حدٍ ما منهجيات الاستشراق التقليدية إلى ما بعدها Post- Orientalism، أي التحوّل من دراسة الخطابات الثقافية والفكريّة للإسلام إلى دراسة معطياته العملية والعينية والواقعية والمشخّصة ومجمل راهنياته الفاعلة داخل عقر داره وخارجه[1].

في هذا الإتجاه، يشتغل مثلاً، (ديل إيكلمان)، أُستاذ علم الإناسة في معهد (دارتموث)، الولايات المتحدة الأمريكية، حيث يتجلّى عنده التوصيف الاستقرائي واضحاً في دراسة الاسلام المشخّص كسلوك اجتماعي وسياسي فضلاً عن إرادته الدينية، ولا يكاد هذا المنهج يفترق عن تخصصه العلمي كباحث إناسي Anthropologist يتوسّل الملاحظة والوصف والاستقراء كمداخل أوليّة في دراسة الظاهرة.

---

(1)أنظر: الغرب والاسلام/ إستدراج التعالي الغربي، ص 5.

يصطفي (إيكلمان) دولة (عُمان) كعيّنة لدراسته، ويركّز في استقرائه على العلاقة بين الهوية الوطنية وتمظهرات الخطاب الديني وهو يتجلّى كممارسة ينضّدها أطراف ثلاثة؛ الدولة والمؤسسة الدينية والشعب، ويرى: أن ممارسة الإسلام في هذا البلد تشهد ثورة هادئة فالخطاب الديني يبرز على الساحة السياسية[1]. ويحاول هذا الباحث الأمريكي أن يؤشر محفزات هذا الظهور، ومن ذلك نمو وتطوّر التعليم في (عُمان)، وتأسيس (جامعة السلطان قابوس) سنة 1986، «الأمر الذي كان له بالغ الأثر على الخطاب الديني في صياغة السياسات الوطنية والإقليمية، وأصبح التديّن يستند أكثر فأكثر إلى نصوص مطبوعة..»[2]، وهذا المناخ التعليمي ـ الثقافي هيأ المجال لأن تنمو إرادة الخطاب الديني ضمن خصوصيته الطائفية في هذا البلد الخليجي، فمن المعروف إن (عُمان) موئل لعدد من الاتجاهات الفقهية والمذهبية في الاسلام كالشيعة والسُنّة والإباضية، لكن هذه الأخيرة هي الغالبة هناك.

ولما كان الوعي الديني ارتقى إلى حيزات الخطاب العام في المجتمع العُماني في مرحلة الثمانينات، التي كانت قد اشتعلت خلال سنوات الحرب الضروس بين العراق وايران، فإنَّ (ايكلمان) أشار إلى نمو الوعي الديني في (عُمان) على مرأى ما كانت تستبطنه هذه الحرب من مضامين دينية ـ طائفية، وهنا يرى هذا الأمريكي: إن الدولة العُمانية كانت تراقب عن كثب تحركات الناشطين المتدينين بغية التخفيف من غلواء حماستهم، وكان عدد كبير من الشباب العُمانيين

(1) ديل إيكلمان: الهوية الوطنية والخطاب الديني في عُمان، ص 91، ضمن كتاب: (المثقف والمناضل في الاسلام المعاصر)، إعداد: جيل كيبل ويان ريشار، تر: بسام حجّار، دار الساقي، لندن، 1990.

(2) المصدر نفسه، ص 91.

من السُنّة والإباضية والشيعة يواصلون نضالاتهم من أجل إفساح دور أكبر للإسلام في السياسة العُمانية غير أن شعاراتهم هذه كانت خاصة بهم ولا صلة له بالإنموذج الإيراني[1].

من البدهي إن المتخصّص بالدراسات الانثروبولوجية (الإناسية) يعكف على استجلاء الاختلاف بقدر ما يستجلي الاتفاق أو التشابه، إلاَّ أنَّ (ايكلمان) راح يبحث، في الظهور الديني الجديد في (عُمان)، عن تفاقم بنية الاختلاف المذهبي والصراع الطائفي، ويعتقد، دون دليل قاطع، أنَّ الدولة العُمانية كانت «تحث على خوض السجالات حول الفروقات بين الميول المذهبية المختلفة»[2]، والواقع ان هذا التصوّر ليس له ما يبرّره وما يحثُّ على (الحوار) وليس (السجال) حول الدين والتراث الديني بهدف تعميق الوعي بالدين وبالتراث، وتوسيع الإحساس بالموروث كقوة للتحدي وليس للارتماء في أحضان الفُرقة والتناحر والمذهبيات. وإذا كان الحدث الكبير في عُمان يوم بثّ التلفاز العُماني المحلي درساً مرئياً لمفتي الدولة الشيخ (أحمد بن حمد الخليلي) يُعد أنموذجاً لحث الدولة المسلمين على السجال وليس الحوار في المسألة المذهبية فإنَّ ايكلمان ـ للأسف ـ يتغافل عن حقيقة مهمة تتعلّق بإرادة الدولة العُمانية تعميق الوعي الديني لدى مواطنيها المسلمين، إدراكاً منها بأنَّ للتلفزة المرئية أهمية كبيرة في حياة الأفراد كونها الأداة الأسهل منالاً والأرخص تداولاً بين كل طبقات أفراد الدولة، وإذا كان الشيخ الخليلي إباضيّ الاتجاه فإنَّه لم يتعرّض في محاضراته المتلفزة إلى تعميق الفرقة، وتجريح مشاعر السنّة والشيعة غير اتجاهه.. نعم إنَّ ظهور (الشيخ) على الشاشة الصغيرة في يوم غير الجمعة يمثّل حديثاً غير عابر، لكنَّه لا يهدف إلى تكريس الوعي

---

(1) المصدر نفسه، ص 92.

(2) المصدر نفسه، ص 92.

الطائفي، بل إلى ردم الفجوة التي غالباً ما يسعى الإعلام الغربي السلبي إلى تكريسها بين المسلمين. كما أنَّ توجّه الدولة العُمانية إلى أسلوب كهذا هو توجّه عام حادث في الدول الاسلامية والهادف إلى تأصيل الوعي الديني لدى المسلمين، والاستفادة من التقنيات المعاصرة في هذا المجال.

لقد راهن الباحث الأمريكي على مؤثرات المتغير العسكري بين العراق وإيران في المجتمع العُماني، فلم يجد القرائن الواقعية لتثوير المعطى الطائفي في صيغته التناحريّة، إلاّ أنَّه عوّل على خُطب الشيخ الخليلي المتلفزة وما أثارته من جدل كلامي عند الشيخ عبدالله بن باز (1912 ـ 1999)، إذ وجد في هذا السجال الجدلي ذروة ما وصل إليه خطاب الإسلام خارج الدولة العُمانية.

ولا تبدو هذه المسألة بذات أهمية لذلك قادته استقرائيته إلى توصيف تكوين المؤسسات الدينية مثل المساجد والمعاهد في (عُمان) من خلال علاقة حكم الدولة بالدين، ويشير إلى وجود ما يربو على 9114 مجسداً تقام فيها الصلوات دوريًّا موزّعة على 1898 بلدة ومدينة، وتتولى رعاية هذه المساجد مؤسسات خاصة أو محلِّية بينما تؤكّد الوزارة ذاتها أنَّ هناك 35 مسجداً فقط تُشيَّد أو تُرمَّم بمساعدتها كل عام[1].

يشير ـ من ناحية ـ إلى حالات التأزّم بين معطيات التديّن وبين حكم الدولة هناك، فبعد الهجوم الذي جرى في العشرين من تشرين الثاني عام 1979 على المسجد الكبير في مكة عكفت الحكومة على وضع (حرّاس بلباس رجال الشرطة) قرب (مسجد قابوس) في (مدينة نزوى).. وفي عام 1980 أُقفلت مكتبة شيعية في مدينة (مُطرح)،

(1) المصدر نفسه، ص 105.

بذريعة أنَّها تستورد كتباً دينية مثيرة للفتنة. . وإلى جانب ذلك يذكر (ايكلمان) حادثة أخرى جرت في العام ذاته حين وضعت الشيعة مجدداً في واجهة المجريات والتي تمثّلت بتعيين «مجلس الشيوخ اللواتية» تمَّ اختيارهم من اللواتية، وهي طائفة شيعية رئيسة في البلاد[1].

يبدو جلياً إنَّ (ديل ايكلمان) يضع طروحات علماء المشرقيات جانباً ويستأنف النظر في الظاهرة الدينية من داخل جغرافيتها لكننا نلمح من بعيد ما تضمره أو تزيحه قصدية البحث الاستقرائي مما يتداعى إلى وعي إيكلمان من معطيات المنهجية الاستشراقية حين أراد التركيز على ما هو خُلافي بين الدولة والمؤسسة والدينية (عمودياً) وبين هذه المؤسسة وخارجها (الجدل الكلامي بين الخليلي وابن باز) أُفقياً.

- 6 -

استقرائية من نمط آخر وإن كانت تفترض نصاً مكتوباً، فمن الوقائع الظاهرية تحت الشمس في (عُمان) المتداولة بين السلطة والدين والمجتمع إلى زنازين الاعتقال، ومن الحد للتطرّف، البسيط والأولي إلى الإقصاء والتعذيب الجسدي، ومن مجرد مصادرة مكتبة وكتاب إلى مصادرة طاقة الجسد، يأخذنا (تيموثي ميتشل Timothy Mitchell)[2]، أستاذ مادة العلوم السياسية في جامعة نيويورك إلى تجربة الاعتقال في الخطاب الاسلامي عبر قراءة في (مذكرات/ رواية) زينب الغزالي: (أيام من حياتي)[3].

(1) المصدر نفسه، ص 106.

(2) تيموثي ميتشل: تجربة الاعتقال في الخطاب الاسلاموي/ قراءة في «أيام من حياتي» لـ (زينب الغزالي)، ص 177، ضمن كتاب (المثقف والمناضل في الاسلام المعاصر).

(3) نُشر هذا النص في القاهرة عام 1977.

وزينب الغزالي هي رئيسة المركز العام لجماعة السيدات المسلمات في مصر، والتي تمَّ اعتقالها من قِبَل السلطات الناصرية السريّة في (آب 1965) لاستجوابها تحت التعذيب حول علاقتها بالاخوان المسلمين في مصر حتى (أيار 1966)، لحظة حكمها بالتآمر على (عبد الناصر)، وإطلاق سراحها عام (1971)، بعد خمسة أعوام من الاعتقال، إثر وفاة (عبد الناصر)، وإلغاء ما سُمِّي بـ (مراكز القوى في السلطة)، التي لعبت الصراعات الداخلية فيما بينها دوراً حاسماً في اعتقالها.

الملاحظ أنَّ الخطاب الأمريكي الجديد حول الاسلام، عبر (ميتشل) لا يكتفي بالمعاينة المباشرة للظهور الاسلامي، إذ نراه يُعاود الإتصال، مرة أخرى، بالمقروء (الوسيط)، لكن أي مقروء؟ إنَّه المقروء التسجيلي، أو السرد الواقعي المباشر للأحداث الخاصة بالإسلام المُزاحم، الذي يكشف عن فاعليته عبر ظهور المقموع قسراً في الغرف ذات الضوء الخافت وأزقة السجون وزنازين التعذيب وقاعات الاستجواب.. وهي أمكنة ساخنة كانت إلى عهد قريب غير مُهتم بها كعينة صاخبة في توترها من عيّنات الاسلام المناضل أو المجاهد في النصف الثاني من القرن العشرين، يقول ميتشل: إنَّني أرى كتاب زينب الغزالي كقراءة شخصية لآلية عمل السلطة السياسية في مرحلة معينة، وفي بلد معين مثل مصر، غير أنني سأستخدم هذه القراءة، أيضاً، لتحليل بروز الخطاب الإسلامي وتطوّره، ويضيف: سأُحاول البرهنة على كيفية اكتساب هذا الخطاب صدقيّته وقوة استقطابه من حيث هو نمط اعتراض على رهان السلطة، وانها بالتالي تقف خارج هذا الرهان ليس أكثر من خطأ واضح، ليس هذا فحسب بل يرى: أن هذا النوع من الكتابة يُنتِج ـ على نحو معقد ـ داخل سيرورات السلطة بالذات، وبالتالي، فإنَّ هذا الخطاب، وعلى الرغم

من الفظاعات التي يسرد وقائعها، لا يقدّم نقداً جدياً للآلية الحقيقية لعمل السلطة.

إنَّ هذا الحكم يكشف ـ في بعض جوانبه ـ القصديّة البراجماتية للرؤية الأمريكية في قراءة النصوص وتحويلها إلى وثائق، همّها الوحيد الكشف عن آليات القمع المعمول بها من قِبَل أجهزة الأمن في الحكومات العربية، وهذه الرؤية قد تستبطن آليات ما قبل البنيوية ـ كمنهج ـ إذ تربط بين النص ومرجعياته الواقعية لكنها، أي هذه الرؤية، تقفز إلى ما بعد البنيوية حين تجعل من النص، نص زينب الغزالي، كإمكان تأويلي يتم القصد إليه براجماتياً، رغم أن الغزالي لم تكن تسعى إلى نقد السلطة وآلياتها حين نشرت روايتها التسجيلية، إنَّ كل ما كانت تريده هو الكشف عمّا جرى لها في الغرف المظلمة وبنية السرد وحدها ضامنة لهذا المسعى، إلاَّ أنَّ (ميتشل) يُصر على قراءته البراجماتية ويفترض أربعة مداخل في قراءته هي:

1 ـ كيفية استخدام (زينب الغزالي) آليات وصف المعتقل لتبرهن على فساد السلطة السياسية وعلى قوة الحُجّة البرهانية.

2 ـ تسليط الضوء على الصورة المجملة للسلطة السياسية كما يقترحها الكتاب.

3 ـ التوغّل قدماً في تحليل السلطة، فالكتاب تكريس للصلة القائمة بين إنتاج الخطاب الإسلامي وإنتاج الأزمات وأساليب القمع التي يُصنّفها، وبيان التشابك الغريب بين الاثنين.

4 ـ تفسير بعض الأسباب التي تجعل من الكتاب نفسه قاصراً عن إيضاح هذا التشابك[1].

(1) المصدر نفسه، ص 177.

إنَّ جُل ما يسعى إلى تأكيده الباحث الأمريكي هنا هو أن وجود الاتجاهات الإسلامية المُزاحمة (لم ينشأ من خارج أنظمة السلطة بل نتاج تقنيات وضغوط من داخلها، والمؤلفات من طراز «أيام من حياتي» هي مجرد تعبير عن الطريقة التي كانت تحتاجها سيرورة السلطة وتلفيق نظام كامل من المقاومة الإسلامية)[1]، وإلى جانب ذلك يرى: أنَّ الفترة التي ظهرت فيها أدبيّات المقاومة هذه هي الفترة التي تحدّدها حاجة السلطة لـ (خطاب إسلامي)، من جهة، واكتشاف وسائل الإعلام من جهة أخرى لمقاومة إسلامية عنيفة (جماعة التكفير)، التي يبدو أن عنفها وتسليط الضوء عليها هما نتاج تطابق مع نوايا جهاز الأمن والمخابرات التابع للنظام.. وأن المنطق الذي ينطوي عليه مثل هذا النوع من مذكرات الاعتقال لا يستطيع أن ينجو أبداً من وطأة القوى السياسية التي أسهمت في إنتاجه ولا تستطيع هذه المذكرات أن تسوق هذا المنطق وأن تنميه بوضوح[2].

الواضح هنا هو السعي لإسقاط الضرورات الحقيقية والشروط التاريخية التي أدَّت إلى ظهور المقاومات الإسلامية وأدبياتها فهو يعوّل على السلطات الحاكمة كمحرك لظهور الخطاب الإسلامي المُزاحم، بمعنى أنها نتاج للسلطة السياسية وليس لما تمليه رسالة الخطاب وواجباته الدينية والتاريخية، فهو يفرغ هذه الخطابات من معطياتها الجهادية ويريد أن يصل الى حقيقة مفادها أنَّ حركية الاتجاهات الإسلامية هذه لا تعدو أن تكون سيناريوهات تنضّدها الدولة بغية خلق سيرورة نظامها وتأصيل كيانها للسيطرة على الرأي العام.

إذا كان ديل إيكلمان قد كرَّس ـ إلى حد ما ـ انفصاماً عن رؤى الاستشراق فإنَّ (تيموثي ميتشل) لم يستطع أنْ يُحقّق انفصاماً كبيراً عن

(1) المصدر نفسه، ص 184.

(2) المصدر نفسه، ص 188.

تلك الرؤى، لكنهما معاً يعكسان جديداً في دراسة الإسلام السياسي ومن منافذ مختلفة، ومع ذلك يمثلان مرحلة انتقالية يقوم إرهاصها المعرفي على ضرورة القطيعة مع منهجيات الاستشراق دون التخلّص كلياً من طروحاته المسبقة!

- 7 -

ما من قضية على الإطلاق تستقطب المسرح الفكري في الولايات المتحدة مثلما تفعل قضية الاسلام السياسي[1]، ولا يكاد الاهتمام بالإسلام ينحصر في بحوث ودراسات تبدو فردية أو مؤسساتية لها قدر من الاستقلال، إنما هو موضوعة أساسية في التفكير الحركي للإدارات الأمريكية المتوالية، فمنذ سنة 1979 والخارجية الأمريكية تصدر تباعاً في نهاية ابريل/ نيسان من كل سنة تقريرها عن الشرق الأوسط وأنماط الارهاب فيه.. ويتناول هذا التقرير الأعمال والعمليات الارهابية التي جرت في العالم وفق تعريف التقرير... الذي يقوم على إعداده فريق من المتخصّصين في قسم مكافحة الإرهاب بوزارة الخارجية الأمريكية.

وعلى ضوء المنهجية الاستقرائية يستعرض التقرير نشاط الجماعات الاسلامية في الوطن العربي ويسمّيها (مجموعات إرهابية) في فلسطين والأردن والجزائر ومصر ومعدلات انخفاض هذه الأعمال خلال سنة 1994 على أن التقرير يشير إلى وجود سبع دول وضعتها الخارجية الأمريكية على قائمة الدول التي ترعى الإرهاب، أربعة منها عربية، وهي سوريا والسودان والعراق وليبيا، إضافة إلى إيران وكوريا الشمالية وكوبا، ويشير التقرير بالتسمية الى وجود أكثر من عشر

---

(1) فواز جرجس: أمريكا والاسلام السياسي/ صراع حضارات أم صراع مصالح؟ ص 40، تر: غسان غصن، دار النهار، بيروت، ط 1، 1998.

حركات نضالية في الشرق الأوسط، منها: حركة الجهاد الاسلامي الفلسطينية وحركة حماس/ المقاومة الاسلامية، تمارس الإرهاب في العالم[1].

- 8 -

إنَّ الاسلام المعاصر يظهر اليوم كموضوعة ذات أهمية أكبر في استراتيجية أمريكا الأمنيّة في الشرق الأوسط، ففي سنة 1995 أصدر (مكتب شؤون الأمن القومي) في وزارة الدفاع الأمريكية تقريره عن الوضع الأمني للولايات المتحدة الأمريكية، وأكَّد فيه: (إن الإسلام الراديكالي هو الخطر الرئيس على العالم الغربي الديمقراطي بعد انتهاء الحرب الباردة، لكن التقرير يرفض الزعم أنه صراع حضارات.. بل إن الصراع الحقيقي إنَّما يكمن داخل الحضارات نفسها، بين المتطرفين والمعتدلين، ومع ذلك استخدمت بعض الجماعات الاسلامية المتطرفة العُنف لتعزيز برامجها وأهدافها، وقد تُشكِّل خطراً على مصالح أمريكا في الاستقرار الاقليمي، وعلى المواطنين والممتلكات الأمريكية فهي ليست بمعزل عن هذا الخطر.. ويصف التقرير (ايران) بأنَّها الدولة الوحيدة من بين أربع دول شرق أوسطية مدرجة على قائمة الخارجية الأمريكية كراعية للإرهاب ذات نزعة إسلامية راديكالية[2].

لقد توصّلت النظرة أو المنهجية التوصيفية الاستقرائية إلى حيزات

---

(1) حول مواقف الادارات الأمريكية المتوالية ابتداءً من حكومة (كارتر)، أُنظر فواز جرجس، المصدر السابق، ص 79 وما بعدها.

(2) الشرق الأوسط في تقرير الخارجية الأمريكية/ عن أنماط الإرهاب في العام 1994، ضمن كتاب: (توجّهات أمريكية تجاه الشرق الأوسط)، ص 63 ـ 64، 81 وما بعدها، أعدَّ التقرير وحرّره وترجمه إلى العربية (جواد الحمد)، مركز دراسات الشرق الأوسط، العدد (15)، عمان 1995.

دقيقة في مواقع الاسلام المزاحم، وإذا كانت هذه النظرة وآليات بحثها قد تبدو في ظاهر الحال مجرد اهتمام معرفي مشروع فإنَّ ذلك لا ينفي وجود مَن ينتظر بصبر نتائج هذه الاستقراءات والتوصيفات ليجعل منها مادة ساخنة في صناعة القرار السياسي والاستراتيجي بل الحركي المعاكس أو المضاد في العلاقات الدولية وصراعاتها الراهنة، وكل ذلك لا ينفي أيضاً تنوّع وأختلاف الرؤية إلى الإسلام المعاصر عامة والمزاحم منه خاصة.

إنَّ أمريكا كقوة عظمى جديدة تخرج من مرحلة طويلة ومميّزة في تاريخها، إذ وجدت نفسها في مواجهة عدو بنيوي وايديولوجي ذي سمات مكينة، هكذا يقول (زارتمان)[1] والحرب الباردة أعطت الأمريكيين، من ذوي التفكير السياسي، رؤية واضحة للعالم، وحدّدت هوية العدو وأوضحت هيأة العالم وانتصار العالم الحر في (الحرب الباردة)، كان انتصاراً إيجابياً وسلبياً في آن معاً، وهو انتصار للديمقراطية على الشمولية الأيديولوجية، لقد وضع بعض المحلّلين هذا الانتصار وراءهم، وتسلّحوا بحسٍ مسترخ حول الخطوط السياسية الواضحة فتطلعوا إلى إعداد آخرين ذوي سمات مماثلة، كأنهم فرسان صليبيون يطاردون جميع التنانين، وحتى قبل عقد من الحرب الباردة، وبصدد (الثورة الايرانية) وجدوا خصمهم التالي في دين أجنبي قرنوه بـ (الإرهاب) وبالدعوة الأُممية والشمولية والعداء للغرب والهجمة الإرهابية على مبنى «مركز التجارة الدولي» عام 1993 جلب التطرف الاسلامي الى الأرض الأمريكية، وفي ظل الادارات الراهنة حازت فكرة العدو الاسلامي على بعض القبول، هذا ما نجده مثلاً عند (دانييل بايبس) الأستاذ السابق في هارفرد وبنسلفانيا والمسؤول اليوم

(1) الإسلام السياسي كما تراه الولايات المتحدة، ص 46.

عن معهد مستقل لدراسة الشرق الأوسط.. يقول بايبس: إن الانبعاث الاسلامي قوة إحرابيّة تدفعها كراهية للفكر السياسي الغربي تعيد إلى الذاكرة تظلمات عهيدة من العالم المسيحي[1]، ويؤكّد في معرض حديثه عن الاسلاميين أن: الأصوليين يتحدَّون الغرب بصورة أعمق مما فعله، ويفعله، الشيوعيّون، فهؤلاء الآخرون يختلفون مع سياساتنا، ولكن ليس مع نظرتنا المجملة إلى العالم بما فيها طريقة لبسنا وتزاوجنا وصلاتنا[2]. وكالمعتاد، كما يذكر فواز جرجس[3]، يعرض بايبس جدليته عن الاسلاميين الراديكاليين بتعابير فجّة: «يجب أن يُحاربوا ويهزموا»[4]، وينوح على حقيقة أن مقاربة اليسار الرخوة من الاسلام الأصولي صارت الخطاب المسيطر في الولايات المتحدة.

إنَّ هذه الرؤية لا ترى في الاسلام السياسي إلاَّ خطراً سياسياً على العالم الحر، وتضع إسرائيل في عداده، وفي عرفها لا يوجد إسلام سياسي بالتعريف لأنَّ الاسلام بأسره سياسي وكل اسلام سياسي معاد للغرب، لكن (بايبس) يشير بجلاء إلى تيار آخر مختلف داخل المؤسسة المعرفية الأمريكية، عبر إشارته إلى مقاربة اليسار، وبالفعل فقد انبرى عدد من المتخصّصين في الدراسات الاسلامية والوجود الاسلامي لـ (تقويم شطط صانعي السياسة الخارجية الأمريكية عن طريق فهم أفضل لموضوعهم، والقول لزارتمان، وينقسم فحوى رسالتهم إلى شقين) هما:

أولاً: إنَّ الاسلام ليس خطراً داهماً بالمعنى الموروث ولا بالمعنى

---

(1) - D. Pipes: Political Islam is a Threat to the West. Islam: Opposing .View Points, p. 192

(2) .- Pipes: Same Rfference, p. 64

(3) فواز جرجس: المصدر نفسه، ص 45.

(4) .- Pipes: Ibid, p. 63

النصي، فمن جهة يُعد الاسلام كواحد من أديان الكتاب، كالمسيحية واليهودية من قبل، والتسامح والتعاضد الانسانيان والشفقة والكرامة هي في عداد معتقداته المحدّدة، وينبغي التشديد على هذه الخصائص العريضة بدل التركيز على التصريحات المتطرفة على هوامش المعتقدات الجوهرية.

ثانياً: إن الاسلام في البلدان المسلمة هو الديمقراطية ما دام يمثّل الثقافة الشعبية والارادة العاقلة والمجتمع المدني، ولا شيء معادياً في عقيدته للممارسة الديمقراطية في مفهومها العريض[1].

في هذا الرأي الأخير نرى عادة أنَّ الحكومات التي يندّد بها الاسلاميون هي حكومات فاسدة، وغير شعبية ودكتاتورية وجديرة بالنقد الذي يوجّهه الاسلاميون، وبذلك يكون للاعتبارات السياسية دور تلعبه في السياق حتى ضمن هذه المقاربة البحثية في الأساس.

- 9 -

إنَّ الرؤى التصحيحية الجديدة تقدّم صورة مضادة للنظرة السلبية الأمريكية ضد الاسلام، وهو مؤشر إيجابي لا يأتي من خارج الدائرة المعرفيّة الأمريكية إنما من داخلها وإنْ بدت ضعيفة وغير مؤثرة في صناعة القرار السياسي بإزاء الإسلام، لكن الأحداث القريبة كفيلة بأن تعزز رؤية كهذه لتسويغ إمكانية التواصل مع الإسلام المعاصر.

هذا ما نجده مثلاً لدى جون ايسبوسيتو من كلية (هولي كروس) سابقاً والأستاذ في جامعة (جورج تاون) إذ يؤكّد أنَّ خلق إسلام أُحاديّ الكيان متوهَّم يؤدي إلى إفراط مشوَّه في التبسيط الديني، ينظر إلى

---

(1) زارتمان: المصدر نفسه، ص 45.

النزاعات السياسية في العالم الاسلامي من زوايا دينية أساساً، وعلى أنها نزاعات إسلامية - مسيحية[1]، ويرى أنَّ المصالح الغربية سوف تُخدم على نحوٍ أفضل بكثير مما تُخدم فيه الآن عبر انتهاج سياسات التعاون مع حكومات مسلمة صديقة، ويطالب واشنطن أيضاً باتباع سياسة عامّة، واضحة ومتسقة في مساندة الانفتاحات الديمقراطية الحقيقية التي تشمل الاسلاميين، بدل التساهل مع أنظمة الحكم الفاشية التي تستثنيهم وتستبعدهم[2]، ومن ناحية أخرى يعتقد (يسبوسيتو) أن: الانبعاث الاسلامي هو نتاج بلايا اجتماعية واقتصادية وويلات سياسية، أي أنه مُتجذّر محلياً. . كما أنَّ الباعث على ما تقوم به الحركات الاسلامية المختلفة هو، أساساً، العوز إلى الفرص الاقتصادية والحرية السياسية[3].

إنَّ هذه الرؤية نجدها عند آخرين، لدى (هايدار L.T. Hadar) و(رايت R. Wright)، و(بوليت R. Bulliet)[4]، ومن ناحية نلاحظ أن هذا الاتجاه التقويمي لمنطق الفكر الأمريكي المتزمت والمتطرف بإزاء الاسلام أخذ يولّد، شيئاً فشيئاً، أفقاً مختلفاً في النظر إلى الاسلام،

---

(1) Esposito: The Islamic Threat, pp ix. 180-181, 202, 208-209, 215 -.

(2) Esposito: Islamic Democratic Essence, p. 11 -.

(3) Esposito: The Islamic..., pp 206, 210, 212 -.

(4) أنظر:

- Leon. T. Hadar: Political Islam is Not a Threat to the West, p. 198.

- Robin Wright, Islamist's Theory of Relativity, Los Angeles Tim, 27 January. 1995.

- Richard Bulliet's: Remarks at a Seminar at the Middle East Institute.

لقد اعتمدت في الرجوع الى هذه المصادر على كتاب (فواز جرجس): أمريكا والاسلام السياسي، سبق ذكره.

وهو ما يطلع عن كثب على المعطيات الاستقرائية الأمريكية للخطاب الاسلامي، السائد منه والمناهض، ويستثمر نتائج الدراسات التي أجراها الباحثون الأمريكيون، وهو ما هيأ المجال، مثلاً لـ (غراهام فولر)، نائب الرئيس السابق للمجلس الوطني للاستخبارات في وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية CIA، أنْ يضع كتاباً جديداً عنوانه: «الحركات الاسلامية في القرن الحادي والعشرين»[1]، ويفترض فيه أن الفكر الاسلامي دخل طوراً تحديثياً يتحقق تحت سقف حركات تدَّعي الأصولية والتطرف.

وهنا ثمَّ تطلّع جديد إلى ما يمكن الحوار معه تكرّسه الرؤية الأمريكية عبر (فولر)، رجل الأمن، هذا الذي يطلع على حركية الاسلام المعاصر وحركته الظاهرة بما لا يطلع عليه غيره في ماكنة السياسة الأمريكية تجاه الوطن العربي والآفاق الاسلامية، وهناك افتراض إيجابي في رؤية (فولر)، فهو يميّز بين نمطين من أنماط ظهور الاسلام المعاصر، يقول في هذا الصدد: في الغرب توحي عبارة «الأصولية الاسلامية» عموماً صورة رجال ملتحين معمّمين ونساء ملتفعات بالشادور الأسود، ولا شك في أنَّ بعض الحركات الاسلامية تضم، في صفوفها، العديد من العناصر الرجعية والعنيفة، لكن النماذج المنمّطة يجب ألا تحجب وجود قوى تحديثية! ولعل السؤال هنا هو الذي يعنيه (فولر) بالقوى التحديثية؟

يعتقد هذا النائب أن الاسلام السياسي حديث لأنَّه مكرّس كلياً للتغيير، ويمكنه أنْ يكون الموجِّه الرئيس لخلع الأنظمة البالية ولإحداث التغيير في الوطن العربي، وهذا يعني أن (حداثة الاسلام) مرهونة بإرادة التغيير، تغيير أوضاع المسلمين في أوطانهم من الظلم

---

(1) ملخص الكتاب منشور تحت عنوان (حداثة الحركات الاسلامية، ظهر في Le Monde Diplomatique، ملحق جريدة (النهار) اللبنانية، أيلول 1999، ص 5.

والطغيان الذي تمارسه الأنظمة العربية والاسلامية الحاكمة، إن المنطق البراجماتي بارز هنا بشكل واضح حين يتم الربط بين (الحداثة) وبين (مفاعيل التغيير) وإرادته. لكن (فولر) يمضي إلى قراءة مختلفة للإسلام السياسي، قراءة تعتمد رؤية الخطاب ذاته إلى ذاته، ففي هذا الدين لا يكون (الايمان الفردي والحياة الشخصية) هما الهدف الوحيد، ذلك أن للإسلام وجهات نظر في المجال السياسي العادل.. ويمضي (فولر) إلى القرن الأول الهجري، إلى تجربة الرسول محمد (ص)، تلك التجربة أرست دعائم هذا المجال عملياً في الحياة اليومية، ذلك أن الاسلام أقام، منذ بدايته وبعكس المسيحية، علاقة وثيقة مع السياسة والحكم بحيث أخضعت مناطق جديدة للسلطة الاسلامية في حياة الرسول (ص) الأمر الذي تطلّب منه اهتماماً بمبادىء الحياة العامة والقضاء والإدارة والعلاقات مع غير المسلمين، وقد برزت مفاهيم الحكم الصالح والقانون العادل والمجتمع السوي في صلب أفكار العقيدة الجديدة.

إنَّ عملية أسلمة Islamalization نظم الحياة إذن ركن أساسي من أركان العقيدة الاسلامية، وقد اقترن، منذ التجربة الاسلامية الأولى، بإرادة التغيير وإحلال العدالة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، وهذه الإرادة تظهر اليوم متجدّدة لدى الاسلام السياسي، الذي يرفض الوضع القائم في العالم الاسلامي المعاصر، إذ يحل الحكم الصالح محل الاستبعاد والقمع والفساد والعجز والبؤس الاجتماعي والاقتصادي وهي حال مرفوضة تتطلب التغيير.

الملاحظ على قراءة (فولر) للخطاب الاسلامي المعاصر أنها قراءة واقعية، لا تنصرف فقط الى توصيفات استقرائية، بل إلى كشف الغطاء عن المعطيات والأصول الفكرية في هذا الخطاب، وتسعى إلى ردم فجوات التناقض بين ما هو جديد من مفاهيم الخطاب السياسي

المعاصر وبين معطيات الخطاب الاسلامي.

ومن معطيات هذه القراءة، ما يمكن إجماله بـ:

1 ـ إنَّ الاسلاميين لا يلتفتون إلى الماضي إلاَّ بحثاً عن نموذج فلسفي وليس عن نمط حياة يومية يجدر تقليده اليوم.

إنَّ هذا التطور يطرح احتمالين، الأول: هو اعتقاد (فولر) بأنَّ الخطاب الاسلامي المعاصر يؤكّد تواصله مع مبادىء العقيدة الاسلامية، أمَّا الآخر فهو التأكيد على تضمّن الخطاب الاسلامي رؤية تجديدية بتجديد العلاقة مع واقع المسلمين المعاصر دون التفريط بجوهر الإسلام وثوابت خطابه الأساسي.

2 ـ إنَّ المثل العليا الديمقراطية تجد صدى متزايداً لدى العدد من المفكرين الإسلاميين ولا يدعو هؤلاء، في المقابل إلى التحاق غير مشروط بالأنظمة الغربية، بل يسعون إلى استخراج (المبادىء الديمقراطية) من مبدأ (الشورى الاسلامية)، وهي الفكرة القائلة بضرورة أن يعكس الحكم رغبات الشعب الذي وهبه الله العقل.

الملاحظ أنه في المسألة الديمقراطية ثلاثة اتجاهات منظورة في الخطاب العربي المعاصر هي:

أ ـ اتجاه يتقاطع كلياً مع الديمقراطية ويعدها مقولة غربية قلباً وقالباً. كون (الشورى) قائمة على أساس قرآني محض بينما (الديمقراطية) قائمة على أساس الفلسفة العلمانية، وهذا ما تذهب إليه أكثر الاتجاهات الإسلامية التزاماً بالمرجعية القرآنية.

ب ـ اتجاه يرفض الأُسس العلمانية في الديمقراطية ويقبل بها كتقنيات للعمل أي يرحّب بآلياتها دون مضامينها الغربية، ومن هؤلاء علماء الشيعة والسنّة من المسلمين في لبنان خاصة.

جـ ـ اتجاه يوائم شكلياً الاسلام مع الديمقراطية، ويدعو إلى

إحداث التداخل بين المفهومين، من مثل: أسلمة الديمقراطية، الديمقراطية الاسلامية، الشورقراطية[1]. واضح من كلام (فولر) تفاؤله بالاتجاهين، الثاني والثالث، كون انفتاحهم مؤشراً لحداثة توجّهات الإسلاميين نحو إرادة التغيير على وفق قراءة مختلفة لمعطيات الآخر.

3 ـ وجد (فولر) أن الاسلاميين ينتمون إلى القوى الأكثر مطالبة بالديمقراطية وحقوق الانسان في العالم الاسلامي، لماذا؟ لأنَّهم في أكثر الأحيان ضحايا غيابها وباتوا ثانياً مدركين، في العمق، ما تعنيه هذه المبادىء لهم وللمجتمع.

4 ـ إنَّ الحركات الإسلامية هي حديثة أيضاً من حيث الأهمية التي توليها لتنظيم المجتمع، إذ تتمتع بهامش من التحرّك، وخلافاً للأحزاب النخبيّة، أو المرتبطة بالسلطات كأن الحركات الاسلامية تركز عموماً على تنظيمات الأحياء حول المساجد وتقيم علاقات وثيقة مع الأهالي، وهم يتدخلون في تفاصيل القضايا المحلية أو يديرون برامج محلية في صورة مستقلة تماماً عن الدولة ويقدمون خدمات اجتماعية كالمستوصفات وخاصة للنساء ومساكن لطلاب الريف الوافدين الى المدينة ومراكز تسلية للشباب واستشارات قانونية وتربوية وأشكالاً أخرى من المساعدة الاجتماعية.

5 ـ إنَّ هؤلاء الاسلاميين أقلّ التزاماً لنسق الإدارات الحكومية وأكثر

---

(1) تعبير «الشورقراطية» وجدته مستخدماً من قبل (د. كامل ابو جابر) رئيس المعهد الدبلوماسي في الأردن، وقد تداوله في اللقاء الشهري المشترك لـ (منتدى الفكر العربي والجمعية العربية للبحوث الاقتصادية)، ندوة اكتوبر 1999 بعنوان: «بناء مؤسسات المجتمع المدني وزيادة فاعليتها)، عرض لأوراق هذا اللقاء السيد (رفيف بركات)، مجلة (المنتدى)، عدد (170)، نوفمبر 1999، ص 27 ـ 28. عمان ـ الأردن.

التصاقاً بحاجات الأحياء الفقيرة من منافسيهم السياسيين يحدوهم إيمانهم الإسلامي وايديولوجيتهم بقدر ما تدفعهم الرغبة في الحصول على أوسع دعم ممكن.

6 ـ الاسلام مترسّخ بقوة، من حيث المبدأ على الأقل، في تقاليد التجارة الحرة والاقتصاد الخاص، فالرسول محمد (ص) كان تاجراً، وكانت زوجته الأولى (رض) تاجرة أيضاً والاسلام لا يمتدح دور الدولة في الاقتصاد.

7 ـ يشير (فولر) إلى معضلة المرأة في المجتمعات الاسلامية، ويؤكّد أنه لا يأتي، جزء من هذه المعضلة، من مبادىء الاسلام بقدر ما ينشأ عن بعض التفسيرات المحافظة جداً وعن ممارسة عادات غير تقليدية تُعد (عادات إسلامية)، وفي أيامنا هذه ـ والقول له ـ يبرز في بلدان إسلامية عدة بما فيها ايران صنف جديد من المناضلات الاسلاميات في سبيل حقوق المرأة، ويطالبن بتطبيق الاسلام الحقيقي وليس التقليد، والنساء أنفسهن يدرسن القرآن والشريعة من أجل الاعتراض على التفسيرات المحافظة التي يقول بها الرجال، ويتساءل (فولر): أين جاء في (القرآن) أنّه لا يحق للنساء قيادة السيارات مثلما يحصل في السعودية؟ أين جاء على النساء أنْ لا يمارسنَ العمل؟ عدد كبير من النساء يرفض بشجاعة هذه التقاليد.

8 ـ يختم (فولر) رؤيته إلى الإسلام المعاصر بقوله:

هناك إصلاح إسلامي قيد الإعداد يمتاز بتكاثر المناقشات الحامية في كل مكان من العالم الاسلامي وخارجه.. والإسلاميون مصمّمون على تفسير النصوص والشريعة بما يتوافق مع المجتمع المعاصر، وغالباً ما يقدّمون نقداً حميماً لمجتمعاتهم بل حتى للغرب لكن يتبيّن أنهم في النقد منه إلى بلورة النماذج... وهم حسّاسون جداً

ومتوجّسون مما يعتبرونه سيطرة الغرب على النظام العالمي الجديد، والذي لا يتمتّع المسلمون فيه بكبير نفوذ أو تأثير، فهم وطنيون لجهة رغبتهم للحفاظ على ثقافتهم الخاصة وسيرتكبون أخطاء عديدة لكنهم يتعلمون كيف يصححون أغلاطهم، وسيكون من الصعب أحياناً التعامل معهم، لكن هدفهم الرئيس ليس معاداة الغرب بل تغيير مجتمعاتهم الخاصة.

هذه هي رؤية رجل أمن تركّزت لديه كثير من المعلومات عن الاسلام المعاصر، معلومات وفّرتها له معطيات ما بعد الاستشراق، معطيات مستقراة من هذه الحركات ميدانياً، ووصلت اليه عبر حواسيبه الألكترونية كما هي عبر اللجوء الى المعاينة المباشرة لمعطيات الاسلام المعاصر عامة والمزاحم منه خاصة. ولعل هذه الرؤية التي تبدو أكثر اقتراباً من جوهر الاسلام المعاصر لم تكن لترى النور في عقل رجل الأمن لولا مصدران أساسيان، الأول مستوى الضغط الذي يبديه الاسلام المزاحم في العلاقات الدولية خلال العقود الثلاثة الماضية، وهو ما سوّغ ثانياً لإرادة الانفتاح على حركية هذا الإسلام واستقراء واقعه مباشرة دون (وسائط فكرية) أو (نماذج متخيلة) أو حتى (أنموذج إرشادي Paradigm) حافل بالقبليات المسبقة.

- 10 -

إنَّ الرؤية الأمريكية للإسلام المعاصر تعكس حالة من التنوّع والاختلاف في زوايا النظر، حتى لتبدو أكثر من رؤية، رؤية عدد من الباحثين المتزمتين الذين يرون في الإسلام خطراً مطلقاً على الوجود الغربي المعاصر، ورؤية الباحثين الذين أخذوا على عاتقهم تصحيح نظرية (الخطر المطلق)، ورؤية أخرى كان من حظها أنها اطّلعت عن كثب على حقيقة الإسلام المزاحم، ووضعت التفسيرات الصاخبة في

تأصيلها العداء والخوف من الإسلام جانباً، بعد أنْ أدركت غايات الخطاب الاسلامي، ومقاصده، وهو يسعى إلى تحرير الانسان العربي الاسلامي من الظلم والتسلّط والطغيان والحرمان الاقتصادي والسياسي والمشاركة في صناعة موجّهات الحياة الحرة والكريمة ومحاربة الفقر والجوع والأمراض السارية التي تنهش الجسد العربي الإسلامي وصناعة الأمن والاستقرار والتواصل البشري الحقيقي والتعارف الثقافي والحضاري من أجل إنسانية تحترم المعنى الحقيقي للإنسان والتعايش الكوني.

إنَّ هذه الرؤية التي تسعى لأن تضع آليات الاستشراق وطروحات علماء المشرقيات جانباً هي إمكانية غربية جديدة في انفتاح الغرب على الآخر، والتخفيف من غلواء الآخرين الضدية التي كانت قد وجّهت الاستشراق منذ أنْ نشطت القراءة السلبية للأنا الديكارتية حين تمَّ توظيف هذه (الأنا) توظيفاً سلبياً في مجالات في المثاقفة الحديثة، والتي كان للاستشراق دوراً في تأصيلها خلال قرن من الزمان.

ومبادرة التحوّل من الاستشراق الى ما بعده في النظر إلى الإسلام المعاصر، والتي قد تبدو عفوية وغير منظورة في بعض مظاهرها، لا بدَّ من أن تُعامل من قبل المسلمين معاملة مختلفة، فهي تقترب أكثر مما هم يريدونه وما يسعون له، كما أنه لا بدَّ من إيجاد السُبل لتأصيل هذه الرؤية في الولايات المتحدة وخاصة الرأي العام الأمريكي، ومدّ الجسور والسبل مع الداعين الى تنشيط التفكير في رؤىً كهذه وتعميقها أمام الرأي العام العالمي، والدول الاسلامية، بل المسلمين أنفسهم قادرون اليوم على الإفادة من المعطيات العلمية في المجال الاعلامي وتقنيّاته المتاحة، والتحوّل من تكرار النقد للغرب واجترار آليات النقد الغربي للإسلام ذاتها الى طرح النماذج البديلة في التعامل، النماذج الواضحة في أُطرها العملية دون التفريط بمصالح

الأُمّة الاسمية العليا ودون إفراط في الانفتاح على الآخر والتماهي معه. في كل ثقافة وحضارة جوانب مشرقة وواجبنا أنْ نعقد المصالحة مع هذه الجوانب دون انفرادية مطلقة أو مركزيات شمولية، فالتعارف البشري قانون وجودي والعيش تصالح وتواصل متبادل وأفضل أنماطه ذلك الذي يقوم على أسس عادلة.

الفصل الثاني

أوروبا والإسلام المعاصر

رؤى ألمانية جديدة

1 ـ جيرنوت روتر والجوار المفقود. . .

توطئة

لا تكاد الاهتمامات الألمانية بالوجود الإسلامي تختلف عن الاهتمامات الأوروبية من حيث النشأة والتطوّر إلاّ في خصوصيات معينة، ولكن نلاحظ أن تاريخ الاستشراق الألماني حافل بمؤشرات عديدة تجعل منه قطاعاً متميزاً في منظومة الاستشراق الأوروبية رغم وجود اهتمامات مشتركة داخل هذه المنظومة، إذ عكف علماء المشرقيات الألمان على تحقيق عدد هائل من عيون التراث العربي الإسلامي، ولما كان للألمان باعهم الطويل في التحليل الفيلولوجي فإنَّ عيون تراثنا حازت اهتماماً راقياً في إخراجها من كونها (مخطوطات) إلى كونها (نصوص محقّقة ومنشورة)، على أنَّ هذه العملية. . لم تكن الوحيدة لاهتمامهم بالإسلام إذ وضعوا تواريخ عدة للأدب والعلم والفلسفة والفقه الموسومة بالعربية أو بالإسلامية، وقد

ارتقى هذا الاهتمام الى البنية الدلالية للنصوص الإسلامية واستقرائها على ضوء سياقها التاريخي الذي وُلدت فيه، وعلى ضوء أصولها المرجعيّة سواء في النص القرآني الكريم أو في منظومة التراث اليوناني أو الفارسي أو الهندي.

إنَّ ركون الاستشراق الألماني إلى إرث مناهج التحليل اللغوي وعقلانية التفسير والتأويل المؤسسة على نظريات الفهم الفلسفية منذ (كانط) كبادئة أولى في مُساءلة الفهم عن إمكاناته و(شلاير ماخر 1768 ـ 1834) و(دلتاي 1833 ـ 1911) و(هيدجر 1889 ـ 1976) و(غادامير 1900 ـ . . .)[1]، جعل من هذا الخطاب أقل تطرفاً مقارنة بخطابات استشراقية أوروبية أخرى فيما يتعلق بقضايا التراث والفكر العربي الإسلامي. وتجنّب التطرّف النسبي هنا، في الاستشراق الألماني، ينعكس اليوم، وهو الذي أخذ يتطوّر، على ما يتعلّق بقضايا الوجود الإسلامي والعربي مثل: التحديث، الحداثة، النهضة، التقدّم، الاستقلال، المستقبل، المصير وعلاقة العرب والمسلمين بقضايا النظام الدولي الجديد وطروحات الاندماج والعولمة والشرق أوسطية والسلام والمشاركة الحضارية والتعايش السلمي والتواصل الثقافي، بل وما يرتبط بالعلاقة في ظهورها الكلي. . علاقة الغرب بالإسلام عامة وبالمزاحمة الإسلامية الجديدة خاصة والتي يطرحها ويتداول شأنها بعض علماء المشرقيات الألمان والمتخصّصين بقضايا العرب والإسلام طرحاً مختلفاً متجاوزين نسبياً الرؤية المركزية في الاستشراق المتطرف (المُسيّس)، أي المفاضلة العرقية أو الدونية البشرية والاستعلاء الثقافي المستند إلى غرور التقدم الثقافي عند الغرب دون غيرهم.

ولمّا كان الاستشراق الألماني أكثر استجابة لمفاهيم فلسفية من

---

(1) حول هؤلاء أُنظر: نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ص 43 وما بعدها، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1968.

قبيل «الحس التاريخي» و«الوعي التاريخي»[1]، فإنَّ سياقات الرؤى الألمانية إلى الإسلام المعاصر بله الوجود الإسلامي لا تفترق عن هذه المحفزات، فثمة أساس منطقي تبتني عليه الرؤية المزدوجة إلى الوجود الإسلامي، الرؤية إلى الاسلام كدين وعقيدة أو الرؤية إليه كثقافة وحضارة وفاعل مشارك في التاريخ، وهذا ما يقود إلى استقرائية ما لمعطيات الإسلام في ظهوره وحركيته ومزاحمته على ضوء إرادة المشاركة والتموضع التاريخي، وهو إمكان معرفي يؤشر شيئاً من التحوّل في الموقف المنهجي داخل المنظومة الاستشراقية الألمانية من الإسلام تحولاً يتقدّم بالاستشراق إلى (ما بعده).

إنَّ الحافز المعرفي (الحس التاريخي والوعي..) الذي يرجع اليه الاستشراق الألماني في تحوله إلى ما بعده.. ليس هو الحافز الوحيد في تحوّل الرؤية، أية رؤية، فقد برز الإسلام في مزاحمة جديدة منذ مطلع السبعينات من القرن العشرين، وصعدت هذه المزاحمة إلى حيزات جديدة إثر متغيرات جذرية في أوضاع البشرية السياسية والعلمية والاقتصادية يقف في مقدمتها التحوّل السياسي داخل إيران عام 1979، وانهيار الاتحاد السوفييتي، والمتغير العسكري بين العراق والكويت، وتدمير العراق عسكرياً واجتماعياً وصحياً وثقافياً منذ عام 1990، وهجرة المسلمين إلى الدول الأوروبية وتوطينهم، وهو المتغير الفاعل في التحوّل إلى (الما بعد) ضمن رؤية الغرب الجديدة إلى الاسلام[2]، إنَّ هذه العوامل وغيرها أحدثت قطيعة في موجّهات الرؤية

(1) عن علاقة هذين المفهومين بالعلوم الانسانية أو التاريخية أُنظر: هانز غادمير: المشكلات الابستمولوجية للعلوم الانسانية. تر: محمد شوقي الزين، مجلة (مدارات)، تونس، عدد 9/ 10، 1998.

(2) د. رسول محمد رسول: الغرب والاسلام/ إستدراج التعالي الغربي (أُنظر المدخل)، دار أُسامة للنشر، عمان، ط 1، 2000.

الغربية إلى الوجود الإسلامي، وهذه القطيعة لا تشترط، وهي ما زالت فتيّة، التحوّل الكلي عن مبادىء الرؤية الاستشراقية المعروفة على مدى نحو قرن ونصف من الزمان لكنها وجدت مآلها سيذهب إلى نهاية مقفلة فيما لو ارتدّت إلى ذاتها دون الاقتراب من متغيرات الواقع العربي الإسلامي في ظهوره اليومي وهذا هو رهان التجاوز ومفاعيله فيها.

❁ ❁ ❁

ضمن رؤية التحوّل داخل المنظومة الاستشراقية الألمانية المعاصرة يبحث عالم المشرقيات الألماني المعاصر (جيرنوت روتر) العلاقة بين الغرب والإسلام، ويفترض من عنوان دراساته[1] جواراً مفقوداً بين الجانبين، وهو افتراض يشي بما هو سلبي في العلاقة هاته مستقبلاً، وينطلق (روتر) من نظرية (العدو الوهمي Das Feindbild)، التي افترضها الغرب في مرحلة القطبية الثنائية (الرأسمالية والاشتراكية)، وهي النظرية التي بدّدها انهيار القطبية الاشتراكية، لكن هذه النظرية عادت إلى واجهة الصراع من جديد في العام 1990 حين كان المتغير العسكري بين العراق والكويت، يقول روتر: عندما انقضّ صدام حسين على الكويت مهدداً إمدادات الغرب بالطاقة جاء هذا الاعتداء في الوقت المناسب تماماً إلى درجة أن البعض لم يشأ أنْ يصدّق ـ في الواقع ـ إن هذا قد حدث من قبيل الصدفة ليقدم عدواً وهمياً جديداً هو: الإسلام[2]..

مما لا ريب فيه أنَّ جزءاً من المؤامرة على العراق هو مؤامرة على الكيان الإسلامي المعاصر، فالشعب العراقي شعب مسلم، والتجربة الدينية في المجتمع العراقي هي الأنضج مقارنة بتجارب

---

(1) جيرنوت روتر: الاسلام والغرب/ الجوار المفقود (مقال)، تر: ثابت عيد، مجلة (فكر ونقد)، العدد (5)، المغرب/ الرباط، 1998، ص 20 ـ 30.

(2) المصدر نفسه، ص 20.

أخرى في الوطن العربي رغم التنوع الطائفي والإثني في العراق. وحتى اللحظة ورغم قساوة الحيف الذي أُبتلي به المجتمع العراقي لا يكاد البعد الطائفي يصل إلى حد التنازع المسلّح أو ما أشبه من صيغ التناحر الديني المعروفة أشكال وجوده في الوطن العربي، والذي عمدت الدوائر الاستعمارية داخل الوطن العربي وخارجه وأمريكا خاصة إلى تعميق مفاعيله قصد تهشيم الوطنية العراقية وإنزالها الى مستوى الانهيار الذي من شأنه إحالة العراق إلى حلبة تناحر طائفي.. رغم ذلك لا يُمثّل هذا المتغير العسكري حافزاً مهما كانت دلالته لأنْ يكون الإسلام العدو الوهمي الجديد، فالخطاب السياسي لصدام حسين هو خطاب توفيقي لا يتقاطع مع الدين لأنَّ فاعلية الدين في المجتمع العزاقي هي الغالبة في سلوكه الكلي، كما أن الغاية من المُتغير العسكري لم تكن تهدف إلى غايات إسلامية سواء في خطابها الكلي أو في تفصيلاتها وإن كانت الإعلاميات العراقية الرسمية تستخدم يافطات إسلامية ودينية لكنها واضحة في تداولها التعبوي قبل وخلال وبعد الحرب الكونية ضد العراق عام 1991.

إنَّ صدام حسين ليس عدواً وهمياً للغرب، بالعكس، إنَّه عدو مفترض في متخيل السياسة اليهودية والأمريكية المعاصرة لأنَّه يهدّد المصالح الغربية في المنطقة العربية وهو عدو حقيقي حين يرفض الاندماج في سياسات وأقتصادات النظام الدولي الجديد، وهو على العكس مما يعتقد (روتر) لا يُمثّل وجهاً جديداً من وجوه الإسلام المزاحم لأنَّه يرى أن خطابه القومي ـ العلماني كفيل بمواجهة الغرب.

ومن الملاحظ أن الغرب حين افترض الإسلام عدوه الوهمي الجديد فإنَّه يقصد تلك الخطابات الإسلامية الحركية (السياسية والأصولية) من جهة، والممارسات الإسلامية الجديدة الضاربة في آفاق الكون، مؤسسات دينية، معاهد، جوامع، حلقات نقاشية، ممارسات

الدين وشعائره من قبل المهاجرين المسلمين إلى أوروبا ودول الغرب الأخرى. فضلاً عن امتلاك الدول الإسلامية لوسائل إعلامية متطورة وتموضعها وسط الإعلاميات الغربية في إطار من المنافسة وتأكيد الهوية والذات. وكل هذا يسوّغ فاعلية دينية وثقافية وحضارية جديدة قوامها الإسلام، أو الوجود الإسلامي الجديد، وبهذه الاعتبارات ليس الوجود الإسلامي وهماً إنَّما هو حقيقة موضوعية قائمة على أرض الواقع المعيش، لكن الغرب لا ينّد عن افتراض آخرين بضديّة يرى فيها مفاعيل خطابه، يرى فيها نفسه وذاته وكيانه وممارساته، فهو يستبطن رغبته بالآخر، رغبة أبدية بأن لا يستطيع أنْ يتواصل مع الوجود دون نقيض ودون ما هو مُختلف عنه، ومرد ذلك أزمة الثقة التي يعاني منها الغرب، ثقته بذاتهْ رغم تبجحاته التقنية وقوة معطياته العلمية، ويتبجّح أكثر حين يفترض أضداده أوهاماً أو ترائيات وهذا عُطل في المتخيل الغربي لا غبار عليه.

في الوقت الذي يسعى (روتر) خائباً لتأصيل نظرية العدو الوهمي الجديد (الإسلام) نراه ينفي استمرار المخاوف الغربية الناتجة عن نظرية «صدام الحضارات» التي دشّن مفاصلها صاموئيل هنتنجتون عام 1993، ويعتقد بأنَّ هذه النظرية ليست جديدة، فالصدام بين الغرب والإسلام حقيقة تاريخية قائمة منذ تاريخ سابق على حاضرتنا، لكنه يؤكّد أن عقول الغربيين هي البؤرة التي احتضنت هذه النظرية وليس عقول الإسلاميين، يقول في هذا الصدد: إنَّ حرب الحضارات المتنبأ بها قد بدأت بالفعل في عقول الغربيين قبل ذلك بوقت طويل[1]، أي قبل عام 1993، تاريخ ظهور نظرية هنتنجتون[2] في الصدام المفترض.

---

(1) المصدر نفسه، ص 21.

(2) حول هذه النظرية أُنظر: دراستنا النقدية (من صدام الحضارات إلى حوار الحضارات/ رؤية نقدية)، مجلة (الكلمة)، العدد (24)، بيروت، 1999.

إنَّ الجهل من منظور (روتر) هو المولِّد لـ (التصورات العدائية المتبادلة)[1] بين الغرب والاسلام، فالأمر (لا يتعلق بمسائل الخلاف العقائدية على الاطلاق، والتناقض لا يُبنى عند كلا الطرفين بين الاسلام والمسيحية، إنَّما بين الإسلام والغرب، وهذا يعني أن نقطة الانطلاق تتمثل في كتلتين ثقافيتين متجانستين، تُسمَّى الأولى باسم دينها والثانية بإسم موقعها الجغرافي، وهكذا يتم النقاش على مستويين مختلفين، وطبقاً لذلك كثيراً ما لا يتفاهم الطرفان. .)[2]، إلاَّ أن (روتر) يكشف عن جهل الغرب (وقصوره عن الفهم ذلك الناتج عن مساواة وخيمة العواقب للإسلام بحركات التطرّف التي اتخذت من العُنف أسلوباً لها، إنَّ تنوّع التيارات المختلفة داخل الإسلام لا يلاقي لدى الغرب أي اهتمام يذكر حيث ان هناك الإسلام الشيعي والتصوّف، وكذلك التيار التقليدي والإصلاحي، ناهيك بالطبع عن طبقات المثقفين الذين يؤمنون بالإسلام كديانة ولكنهم في الواقع مسلمو الثقافة فحسب. . بل ان الغربيين يركّزون أبصارهم على مَن يطلق عليهم المتطرفين Fundamentalisten الذين يُسمّون أنفسهم بالمناسبة «إسلاميين» ويتجاهلون في ذلك حقيقة ان التنوّع الإسلامي نفسه يُظهر تشكيلة واسعة من التيارات تمتدُّ من الحركات المُسالمة حتى جماعات الإرهاب المسلحة. .[3].

من هذه النظرة السلبية الشاملة عند الغرب إلى الاسلام يذهب (روتر) إلى نظرة جزئية في بلاده، إلى كتب ومناهج التعليم التاريخي في المدارس الألمانية المعاصرة حيث (تمثّل أسطورة النار والحديد أحد أوجه أهم فكرة نمطية ثابتة في إطار المشاعر العدائية تجاه

---

(1) روتر: المصدر نفسه، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

الإسلام Fendbildtopos، أي: الإسلام والمسلمين جميعاً يتّسمون أصلاً بالعنف والعدوانية، وبذلك فهم يمثلون تهديداً للحضارة الغربية ولم يتغيّر شيء من هذه الصورة منذ القرون الوسطى برغم كافة التغيرات التاريخية)[1].

لعلَّ هذا الإصرار على العداء له ما يبرّره عند الغرب، فهو من ناحية مقود إلى جهله بالاسلام وبجملة من مفاهيمه، ومن ذلك مثلاً مفهوم «الجهاد»، (فالغرب لا يفهم معنى الجهاد)[2]، وقصور الفهم هذا ينشأ عنه خوف يتبلور داخل المتخيل الغربي فيقوم بإسقاط أوهامه على علاقته بالإسلام.

على أساس هذه الأوهام يبني الغرب سلوكه السياسي والاقتصادي والعسكري في علاقاته الإيجابية والسلبية مع المسلمين، لكنه وبسبب سكون الغرب المثير للقلق والاشمئزاز والمهاترة الاستعمارية الجديدة، مثل الدعم المطلق لإسرائيل وتهديد لبنان الدائم وضرب العراق عسكرياً وتجويع شعبه وفرض عقوبات اقتصادية وسياسية على دول إسلامية عدة واستنزاف دول عربية أخرى اقتصادياً، لهذا السبب يولد خوف إسلامي من الغرب، الذي يتجلّى في سقوطه المادي والأخلاقي وهو تعبير عن أزمة الغرب الروحية، وكما كان يعتقد (انجمار كارلسون)[3]، السويدي بوجود(خوف متبادل) بين الغرب والإسلام كذلك يعتقد (روتر) بهذا الخوف المركّب الذي تشي به تعاملات الغرب السلبية تجاه المسلمين في أوطانهم وردّات هذه الأفعال عند المسلمين، ولكن يبقى السؤال قائماً: ما هي أسباب هذا الخوف؟

(1) المصدر نفسه، ص 23.

(2) أنظر لاحقاً، ص 83.

(3) المصدر نفسه، ص 24.

بالطبع لا يجيب (روتر) عن الخوف المتبادل، إنَّما يضع أربعة أسباب لخوف الغرب من الإسلام، ثلاثة منها يتداولها أغلب علماء المشرقيات الجدد، أو أصحاب رؤى ما بعد الاستشراق[1]، يقول (روتر): كان من الطبيعي أن يختفي عنصر التهديد من التصورات العدائية تجاه الاسلام في عصري الاستعمار والانتداب، بسبب تفوّق الغرب تكنولوجياً وعسكرياً، وبالرغم من استمرار هذا التفوّق حتى يومنا.. إلاّ أنه قد تمَّ إعادة إحياء عنصر التهديد هذا في العقود الأخيرة من جديد، ويعود ذلك في المقام الأول إلى أربعة أسباب هي:

1 ـ القنبلة الذريّة الإسلامية:

لقد زوّد الغرب والكتلة الشرقية سابقاً دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا التي نالت استقلالها بكميات هائلة من أنظمة التسلّح الحديثة ومستلزماتها من التكنولوجيات المتقدمة.. التي يمكن استخدامها الآن أيضاً ضد أوروبا، أو على الأقل ضد المصالح الأوروبية والأمريكية في الشرق.

2 ـ مسألة الحجاب:

إنَّ هجرة أعداد كبيرة من المسلمين، والتي شجعها الغرب في البداية، حيث يمثل الأتراك في ألمانيا ومواطنو شمال افريقيا في فرنسا غالبية العمال المهاجرين وطالبي اللجوء السياسي، أدَّت إلى تصاعد موجة العداء تجاه الأجانب وهو عداء موجّه، في المقام الأول ضد المسلمين ويركّز على رموزهم الإسلامية.

---

(1) أنظر كتابنا: الغرب والاسلام/ استدراج التعالي الغربي، حيث استقرينا رؤى عدد من الأوروبيين والبريطانيين والأمريكان الجديدة حول الاسلام المعاصر.

3 ـ التطرُّف الإسلامي:

لقد أدّت التوترات الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك أزمة الهوية الحضارية، وفشل الأيديولوجيات المستوردة من الغرب مثل القومية والاشتراكية ـ عند طبقات اجتماعية معيّنة في الشرق الأوسط الى إحياء رموز ومعايير إسلامية، بيد أن الخصم في هذه الحالة كان الأوساط الحاكمة في تلك الدول ذاتها، وفي مقابل ذلك يشعر الغرب بأنَّه هو المُستهدف الحقيقي.

4 ـ صورة العدو الوهمي:

إنَّ زوال صورة العدو من الصراع القديم بين الشرق والغرب قد أيقظ الرغبة لدى أوساط معينة في الغرب لإيجاد عدو جديد، ولما كانت صورة الإسلام كعدو مستترة أو كامنة في الغرب منذ ألف سنة، على الأقل، فقد كان من السهل إحياؤها مرة أخرى[1].

لقد جعل (روتر) من (مسألة الحجاب) أحد الأسباب الأربعة لمخاوف الغرب من الإسلام المعاصر، وتحيل هذه المسألة على قضية المرأة، أو (المسألة النسوية)، التي غالباً ما يغفل علماء المشرقيات الكتابة فيها، ودون غيرهم يتناول هذا الألماني الصورة المتبادلة للمرأة عند الطرفين، ومن المعروف في تاريخ الاستشراق الغربي التقليدي أن هناك (ثلاث صور نمطية كبرى صاغها الوعي والمخيلة المسيحية الغربية في الزمن الوسيط عن الإسلام، هي: الوثنية والعنف والشبقية بكل ما يفترض ذلك من كفر وتوحش وانْحلال)[2].

---

(1) روتر: المصدر السابق نفسه، ص 29.

(2) د. محمد نور الدين أفاية: الاسلام في متخيل الغرب، بحث منشور في مجلة (فكر ونقد)، عدد (5) سنة 1998، ص 63، كذلك انظر ص 136 في هذا الكتاب.

إنَّ هذه الصورة النمطية الموروثة من العصور الوسطى تعود اليوم عند الغربيين كموضوعة فاعلة في خلق نظرية العدو الوهمي الجديد، يقول (روتر): إنَّ القرون الوسطى المسيحية صوّرت الإسلام على أنه الوليد الشهواني للشيطان. . . ويقدّم لنا نصاً سافراً في وقاحته وجنايته على حقيقة الاسلام، هذا النص كُتب في نهاية القرن الحادي عشر من قِبَل (رئيس كاتدرائية مدينة Mainz في ألمانيا) القس إيمبريخو Embricho الذي قال: إنَّ المسلمين يحتفلون بجميع أشكال الزواج التي تحرمها الشريعة الإلهية، ولأنهم جردوكِ، أيَّتها الطبيعة من حقوقك غصباً تسعى المرأة إلى ممارسة السحاق من نظيرتها، ويمارس الرجل اللواط مع مثيله، بل وخلافاً للتقاليد يجامع الشقيق شقيقه، ولا تمانع الأخت المتزوجة أن يضاجعها أخوها الشيطان، الأبناء يهتكون عرض أُمهاتهم، والبنت تغتصب أباها وكل ما هو محبّب على هذا المنوال كانت الشريعة الجديدة [الإسلام] تحلّله[1].

إنَّ (روتر) ينفي معطيات هذا النص جملة وتفصيلاً، ويعتقد أن (الاسلام لم يعد يتصدّر تصوراتنا العدائية كمركز للدعارة الجنسية والفجور في المقام الأول، ويعتقد بإزاء هذه الكتابات السطحية الوضيعة لا يستطيع المرء أن يتخلّص من الإحساس بأنَّ هؤلاء الكتّاب قد أرادوا إشباع تخيلاتهم الجنسية الشاذة من ناحية، وسعوا من ناحية أخرى الى صرف الأنظار عن أوضاع معينة موجودة في الغرب المسيحي بما في ذلك الأديرة المسيحية، أو إنَّهم أرادوا توجيه الموعظة إلى الآثمين في المجتمعات الغربية. .)[2]، وفي الوقت الذي ينفي فيه هذا المستشرق الصورة البشعة التي ينضّدها آباء الكنيسة عن الإسلام، وهي صورة نمطيّة قديمة وُلدت تحت ضغط تاريخي معين قد

(1) روتر: المصدر نفسه، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 26.

يكون تعبوياً يذهب لاستقراء الصورة المعاكسة، صورة المرأة الغربية عند المسلمين، يقول في هذا الصدد[1]: إنَّ الوهم الغربي الخاص باضطهاد المرأة في الاسلام، أو التعصب المفرط للرجال ضد النساء المبني على تفوّق الرجل على المرأة Sexismus، والذي يظهر بوضوح في أنظمة الحريم له ما يقابله بصورة معاكسة في تصورات المتطرفين الاسلاميين للغرب كعدو، حيث تصوَّر المرأة في الغرب على أنها مستغلَّة أو مسخّرة جنسياً، وحق المرأة أن تسير في الشوارع شبه عارية، لا يقيم من وجهة النظر هذه على أنه حرية شخصية ولكن ينظر إليه كونهه إذلالاً وتحقيراً للمرأة، ويوسم البغاء والمجلات الخلاعية والأفلام الجنسية على أنها سمات انحطاط أخلاقي... وكما أن الحجاب قد أصبح بالنسبة للغرب رمزاً لاضطهاد المرأة في العالم الاسلامي، فكذلك صار المتشدّدون المسلمون ينظرون الى الملابس المثيرة للشهوة الجنسية على أنَّها رمز لإهانة المرأة أو جعلها أداة للمتعة في الغرب.

إنَّ الركون الى خلق واستكشاف صورة متعاكسة للعلاقة بين الغرب والاسلام هو معطى من معطيات رؤى ما بعد الاستشراق، وهي نظرة شمولية وليست أُحادية الأُفق، ومع ذلك يميل (روتر) بالنصح إلى الغرب ويدعوه إلى تصحيح مساراته بإزاء الاسلام ويختم دراسته بالقول[2]: (إن الغرب سيكون قد حقّق الكثير في علاقته بالحضارة الأكثر قرباً له إذا توصّل إلى حوار معها يخلو من الكراهية والعنف). وموقف (روتر) هنا هو جزء من المواقف الأوروبية الجديدة التي أدركت أخطاء الماضي وعيوب الرؤى المندلقة عن تأزمات تاريخية لم يعد لها مكان في عصرنا، عصر الحوار والتعايش والتواصل الحضاري

(1) المصدر نفسه، ص 27.

(2) المصدر نفسه، ص 29.

والانساني والذي هو من صميم رؤية الإسلام الى الوجود البشري والكوني، ومن صميم ما يدعو له وهو ما يجب على البشرية أنْ تسعى له لأنَّ هذه المعاني هي طريق خلاص البشرية من الحروب العسكرية والإرتدادات الأخلاقية السافرة التي تنخر بالقيم والأخلاق، هذه المداخل التي تنقل الانسان من حيوانية عمياء إلى أنوار الإنسانية.

2 ـ فريدمان بوتنر.. الأصولية والحداثة

لا تقف حدود الاستشراق الألماني الجديدة ـ وهو يتناول بالدراسة والتحليل والنقد المناشطة الإسلامية المعاصرة ـ عند مفاهيم خطابها كما هي في ذاتها، بل ينصرف اهتمامها إلى البنية الوشائجية التي يميل إليها هذا الخطاب لاسيّما ما يتعلّق بالصلة بين «الباعث الأصولي ومشروع الحداثة»، على سبيل المثال، وهو عنوان دراسة وضعها (فريدمان بوتنر)[1]، أستاذ العلوم السياسية ومدير معهد سياسات الشرق الأدنى في جامعة برلين الحرة في ألمانيا..

إبتداءً يجعل (بوتنر) من العام 1979، حيث المتغير الثوري في إيران، بداية تاريخية لتحوّلات جبهويّة في المجال الإسلامي السياسي، ومن ذلك الحين (تتواصل في عالمنا المعاصر صور دامية، دائماً ما ينسبها الإعلام الغربي إلى مَن يُسمّيهم بالأصوليين)[2]، لكنه يرى أن

(1) وهي الدراسة التي ترجمها الى اللغة العربية (عمرو حمزاوي/ مصري) ونُشرت في مجلة (المستقبل العربي)، السنة 20، العدد 218، نيسان 1997، ص 27 ـ 47، وتمّت إعادة نشرها ضمن كتاب صادر عن (مركز دراسات الوحدة العربية، في (بيروت) وعنوانه: (قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر)، ص 159 وما بعدها، بيروت، ط 1، 1999.

(2) بوتنر: المصدر السابق، ص 159، والمؤلّف هنا يستند إلى مقولة (أوتو كالشوير)، التي تصدّرت دراسته هذه والمقولة هي: «الأصوليون... إنَّهم دائماً يمثّلون الآخر...».

الظاهرة الأصولية وتأثيراتها ومفاعيلها لا تنحصر في منطقة دون أخرى، فهي منتشرة في كل بقاع العالم، في أوروبا وأمريكا وفي إسرائيل ويُعطي أمثلة لضغوطها في هذه الدول وتأثيرات ذلك على السياسة الدوليّة والعلاقات التجارية العالمية، لكنه يؤكّد القول بأنَّه (على الرغم من ذلك فإنَّ علاقة الارتباط بين الظاهرة الأصولية وظواهر مثل العُنف والحرب والإرهاب لا تبدو في أية منطقة في العالم بهذا الوضوح الذي تظهر به في العالم الإسلامي، وهو غالباً ما يؤدِّي إلى القول: إنَّ الآخر ثقافياً ومعرفياً أصبح يرتبط بصورة أساسية في الغرب بالإسلام والمسلمين..)[1]، إلاَّ أن هذا الارتباط متأتٍ ـ من وجهة نظره دون أن يثبت ذلك ـ من الغموض حول مفهوم الأصولية ذاته، فالمشكل هو معرفي مفهومي أولاً، هكذا يرى (بوتنر) ويقول: إنَّ الأمر يتفاقم نظراً إلى أنَّ الأُصوليين وخصومم عادة ما يستندون إلى رؤى وتصورات عن الحقيقة شديدة التباين، ويدعمون حججهم بأسانيد مختلفة، لذا فإنَّ الاقتراب من مفهوم الأُصولية يجب أنْ يتم بشكل تدريجي وبأسلوب الخطوات..[2]، ولهذا الغرض ينصرف (بوتنر) الى متابعة تاريخية لظهور مصطلح الأُصولية أولاً.

يعتقد (بوتنر) أن النزعة الأُصوليّة ظهرت أول ما ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية ما بين عامي 1910 ـ 1915 مع مجموعة من الكتّاب الثيولوجيين البروتستانت الذين انصرفوا إلى مناقشة مجموعة من المتغيرات العلميّة والمعرفيّة (نظرية دارون أنموذجاً) تلك التي تتعرّض الى المفاهيم الإنجيلية بالسوء، إلى جانب جملة من المتغيرات التي أفرزتها الحرب العالمية الأولى وظهور الصراع بين الطبقات المترفة والفقيرة وظهور أنماط من الاستغلال للقوى العاملة، كذلك

(1) المصدر نفسه، ص 161.
(2) المصدر نفسه، ص 162.

أدَّى الظهور المتنامي للمنهج الفيلولوجي في تحليل النصوص الإنجيلية التي تفكك جملة البناءات التصورية الدينية، الذي أدَّى إلى ولادة تفسيرات متعددة على النصوص الدينية الانجيلية وغيَّر وجهة فهم الناس لها، وهو الذي كان يتزامن مع تدنِّي الأخلاق في المجتمع الأمريكي الذي كانت تدب اليه موجات لا حصر لها ولا عدّ من النازحين الأوروبيين والهنود، على أن هذه العوامل المشتركة في تنوّعها وتطورها دفعت بالنخبة الثيولوجية إلى توسّل السياسة مجالاً لها للانتصار الى مبادئها في المحافظة على الأصول القيميّة الإنجيلية بازاء التفسُّخ الأخلاقي والاجتماعي، وهو ما أدَّى إلى أنْ تغيِّر الحركة الأصولية (من توجهها وتحوّلت من نقاش لاهوتي في إطار العقائد البروتستانتية إلى حركة احتجاجية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية، متخطية بذلك حدود المذهبية!)[1].

إنَّ الأصوليين البروتستانت نجحوا إلى حدٍ ما في كسب (محاكمة الفرد) عام 1925 حين انتصروا على أُستاذ جامعي ومنعوه من تدريس نظرية (دارون) في (أصل الانواع)، لكن الانطباع الذي كان سائداً بعد أنْ فرغوا من كسبهم لهذه المحاكمة أنَّ الأصولية هي اتجاه معادٍ للعلم والمعرفة الجديدة كما أنها رؤية فلسفية معادية للعقلانية التي يطمح لها العالم الحديث. وتوالى هذا النقد لعقود لاحقة في القرن حتى مجيء حكومة (رونالد ريغان) التي واجهت ما عُرف بقوى اليمين الديني الجديد في التعبئة السياسية للأصولية البروتستانتية.

هذا في أمريكا، أما في ألمانيا فقد كان الجدل والنقاش حول الأصولية يكاد يقتصر على المهتمين بالمجال السياسي لغاية عام 1979 حيث المتغير الايراني الذي لفت أنظار العالم وتداعياته في الغرب

---

(1) أنظر حول هذا التحدِّي في ألمانيا كتاب: التحدي الأصولي/ الاسلام والسياسة الدولية، لمؤلفه: بسام طيبي، ميونيخ 1992.

وخاصة أوروبا حيث بدأ ينعكس على نمو ظاهرة التديّن لدى المسلمين المهاجرين في ألمانيا، وتفاقم الأزمات الإسلامية في أوروبا كالنزاع بين أرباب العمل والعمال على أوقات الصلاة، كذلك مسألة الحجاب وعمل المرأة المسلمة[1]، وفي إطار هذه المرحلة توسّع تداول واستخدام مصطلح «الأصولية» ليحيل على الحركات السياسية الإسلامية، ويحيل كذلك دلالات الصراع والمواجهة والمجابهة، وهو ما أدَّى إلى ظهور حقل معرفي خاص بدراسة هذه الظاهرة في ألمانيا، والذي وضعه (بوتنر) تاريخياً في السياق الآتي:

1 ـ توماس ماير:

إنَّه من أبرز المهتمين بالظاهرة الأصولية، وغالباً ما يرى فيها ظاهرة سلبية، فهي عبارة عن «حركة تعترض على الحداثة» وهي تعبير عن «عولمة اللاعقلانية»، كذلك هي «نفي أُسس التنوير والتحديث» بل هي «تراجع المُحبط إلى قناعات إيمانية. . تلك التي لا يستطيع العقل أن يجد لها أسبابا»، ومن ناحية يرى فيها: «الخروج الذاتي من متطلبات التفكير والمسؤولية الفردية، ومن ضرورة التبرير المنطقي ومن احتمالية ونسبية كل دعاوى الحق وكل أشكال السلطة وتنظيم المجتمع التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتنوير والحداثة إلى انغلاق الأصول المطلقة وما توحي به من أمان».

بالطبع أن رؤية (ماير) هنا هي رؤية سوداء، رؤية حداثي أو تنويري لم يتناول الأصولية بمنظار نقدي عقلاني يفرز المسببات بالنتائج، وعلى أية حال إنَّه ينقد الأصولية في حدود فهمه وبالتالي ينقد الأصولية في الخطاب الغربي. ويؤكّد (بوتنر) أن هناك محاولات نقديَّة أكثر تعمقاً من محاولة (ماير)، تلك التي تخفف من حدّة اللهجة النقديَّة

(1) بوتنر: المصدر السابق نفسه، ص 166.

الصارخة فيما يتعلق بين الحداثة والأصولية عند هذا الأخير.

2 ـ مارتن ديزيبروت و(بيتر برغر):

إنَّ الأول من هذين الألمانيين يتخصص في مفهوم الأصولية من خلال اهتمامه المعرفي في علم الاجتماع الديني، أمَّا الثاني المولود عام 1928، والذي هاجر من (فيينا) إلى (أمريكا) عام 1946 فهو الآخر متخصص بعلم اجتماع الدين، وكلاهما ينطلق من فهم آخر مغاير لما قدّمه (ماير) من فهم للأصولية، فالأخيرة «ليست توجّهاً غير عقلاني بقدر ما هي موقف محمّل بتصورات قيمية ومصالح محددة في إطار صراع مجتمعي، في هذا السياق يدور الصراع حول جوهر وشكل التنظيم الصالح للحياة البشرية حول العلاقات الاجتماعية والقيم المؤسسية.

نلاحظ أنَّ بوتنر مع قناعته بأنَّ رؤية هذين المفكرين هي أقل جلافة وحدّة من نظرة (ماير)، في نقده للأصولية، نلاحظ أنه يحذر من أن ننظر إلى الأصولية «كواحدة من أشكال الفكر التقليدي التي يميّزها مارتن ريز يبروت من الأصولية»[1]، على العكس من ذلك يطمح (بوتنر) إلى وصف آخر للأصولية، أي أنَّها «شكل من أشكال الفكر التقليدي القادر على التعامل النقدي[2]، وهذا هو موقف الفيلسوف الألماني كارل مانهايم.

3 ـ بروس لورانس و(مارشال برمان):

لقد خلص (بوتنر) إذن إلى أنَّ «الحركة الأصولية البروتستانتية لم

---

(1) بوتنر: المصدر نفسه، ص 166 ـ 167.

(2) Bruce B Lawrance: Defender of Gar, 1989، أمَّا تعريفات (برمان) فنجدها في ص (1) من هذا الكتاب.

تكن ضد الحداثة عامة، لكنها حاولت الدفاع عن تصورات ورؤى دينية محدّدة في سياق مجموعة معينة من الآثار والمترتبات المجتمعية للحداثة». وهذا الفهم، ولو أنه إجرائي، يجده (بوتنر) عند (لورانس)، هذا الأخير الذي اهتمَّ بالمقارنة حول الحركات الأصولية المسيحية واليهودية والإسلامية، والذي استند بدوره إلى تمييزات (برمان) حول مفهوم الحداثة، فقد ميَّز هذا الألماني بين مفهومين في المشروع التحديثي، هما:

أ ـ التحديث:

«.. وهو العملية التي تتضمَّن قوة دفع ذاتي تطوّرت في إطار الاستخدام الرأسمالي للاختراعات التقنية الحديثة».

ب ـ الحداثة:

«.. وهي ظاهرة فكريّة خالصة نجمت عن مجموعة من الظواهر الفنيّة والثقافية المحدّدة ويجب فصلها عن عملية التحديث».

في ضوء هذا التمييز يرى (بوتنر)[1] أن الأصوليين يرون في (التحديث) عملية تطوريّة ذات طابع قيمي محايد تؤدي إلى ارتفاع معدلات إنتاجية العمل البشري في حين أن (الحداثة) كخطاب أيديولوجي ترتبط بتصورات قيمية محدّدة ومهدّدة، في الوقت نفسه، للتصورات الدينية لأنَّها تنسب إنجازات التحديث كلها إلى الانسان كونه كائناً عاقلاً مستقلاً وتضعه في مكان الآلة، وتنظر ـ أي الحداثة بالمعنى السابق ـ إلى السيطرة على الطبيعة والتطور التقني كونهما بُعدين رئيسين في عملية تقدُّم بشري نوعي وأخلاقي.

إنَّ لورانس يفترض مفهوم (الحداثة) بإزاء أي حديث عن

---

(1) بوتنر: المصدر السابق نفسه، ص 167.

(الأصولية بل يرى: أن الأصولية هي رد فعل على الحداثة، وفي الوقت ذاته نتيجة لها، وجزء منها، وبعبارة أخرى يمكن فهم الأصولية كونها إحدى نتائج الحداثة والفرضية البديلة من الخطاب الايديولوجي للحداثة.. وإنها تظهر كأيديولوجيا بديلة ذات دوافع ورموز دينية في إطار صراع مع الخطاب الايديولوجي للحداثة، وهو الأمر الذي يمكن اعتباره الخاصيّة الرئيسة للحركات الأصولية[1].

عند هذا التصوّر يقف (بوتنر)، تصور الأصولية في الخطاب الاستشراقي الألماني الجديد، والذي يُعد وجهاً من وجوه الاستشراق الأوروبي في تحوّلاته المختلفة، وهو يؤكّد حقائق عدة منها:

1 - إنَّ مصطلح الأصولية هو مصطلح حديث النشأة والتكوّن في الخطاب الفكري - الديني/ السياسي في الغرب، فهو ولادة غربيّة أصلاً.

2 - إنَّ الأصولية لا تتقاطع مع مصطلح «التحديث Modernalization» وفلسفته العملية، وهذا ما نراه ونلمسه في تجربة الأصولية شرقاً وغرباً.

3 - إنَّ الأصولية تتقاطع مع مصطلح «الحداثة Modernismus» كخطاب أيديولوجي[2]، ومع «الفكرة الحداثية Modernität» التي أفضت في أوروبا (إلى ظهور اتجاهات فكريّة انشقاقية ومعارضة للتنوير

---

(1) بوتنر: المصدر نفسه، ص 168.

(2) يعود بوتنر إلى تمييز (يورغن هابرماز) الفيلسوف الفرانكفورتي المعاصر الذي ميَّز بين: «الفكرة الحداثية Modernität» التي هي الإطار المعرفي للحداثة، أو الوعي التاريخي السائد إبّان مرحلة معينة ذاتها في إطار علاقة مع الماضي بأنّها انتقال من القديم إلى الحديث.. وبين «الحداثة» كمحصلة لذلك التراث الفكري الذي تطوّر تاريخياً في أوروبا ثم في الغرب منذ عصر النهضة واكتسب بمرور الوقت طابعاً عالمياً.

ولا تنطلق من أصولية دينية)[1].

والآن كيف هي حال العلاقة بين الأصولية الإسلامية والحداثة؟

يؤكّد (بوتنر) إنه لا يريد أنْ يحسم هذه العلاقة مباشرة ووصمها بالفشل فهناك تجارب حيّة في اليابان وفي إسرائيل والنروج تسعى إلى تحديث مجتمعاتها دون السقوط والتماهي مع العلمنة بصورة كاملة. ليس هذا حسب بل يتوجّه (بوتنر) إلى التشكيك في الدراسات السابقة وفي قدرتها على تقديم إمكانية لائقة وهي تدرس الأصولية الإسلامية، والذي يُسمّيه بـ «الباعث الأصولي»[2]، ويعود إلى مقارنة هذه الأصولية مع تجارب مماثلة في التاريخ الغربي لأنَّه يفترض مقدماً أن «الظاهرة الأصولية كرد فعل مضاد للحداثة هي جزء من هذه الحداثة، وبالتالي تاريخياً هي ظاهرة حديثة»[3]، وفي هذا الإطار يرى أن علماء الدين قاموا بإعادة التفكير في قوالب وصياغات دينية لم تكن محل تساؤل من قبلْ أثناء مواجهتهم للثقافة العلمانية المترافقة مع الغزو الاستعماري الغربي الى الوطن العربي.

في هذا الإطار يستقري (بوتنر) محاولات محمد عبده 1849 ـ 1905 وتلميذه رشيد رضا 1965 ـ 1935 ويقف عند حسن البنّا 1906 ـ 1949 الذي أسَّس جماعة الاخوان المسلمين عام 1928، ومثلما رفض الأصوليون البروتستانت القيم الفكرية العلمانية كذلك

---

(1) بوتنر: المصدر نفسه، ص 168.
(2) المصدر نفسه، ص 169، ثم يقول عن هذا المصطلح في ص (173): إنَّ التوجّه نحو الأصول خصوصاً في أوقات الأزمات، وهو ما حاولنا التعبير عنه في عنوان هذه الدراسة بـ «الباعث الأصولي»، ومن ناحية نلاحظ أن (بوتنر) يميِّز في ص 173 بين (الأصولية) وبين (التقليدية) ويدعو إلى عدم الخلط بينهما.
(3) المصدر نفسه، ص 168.

رفضها (البنّا)، ورفض الاستعمار كبنية سياسية ونبذ الجوانب الاقتصادية ـ الاجتماعية في رؤية الغرب الاستعمارية، ثم رفض العلمانية كونها الإطار الثقافي للتحديث الغربي، ويشير إلى تجارب الاخوان في التثاقف مع التصنيع والتجارة وأنماط الأسهُم فيها ومشاركتهم في تشييد خطوط إنتاج صناعيّة ومشاركة المجتمع في صُنع حياته العملية، بمعنى أنَّهم «حاولوا دائماً، وفي إطار إمكاناتهم الماديّة الربط بين الثقافة الحديثة وبين أهداف أخلاقية نابعة من فهم أُصولي للدين الإسلامي».

يتوجّه بوتنر إلى نقد أؤلئك الذين لا يميزون بين (التقليدية) وبين (الأصولية)، ثم يتوجّه الى دراسة أوضاع حركة الأخوان المسلمين، ويقف كثيراً عند تحوّلهم من مجرّد حركة دينية ذات أهداف عمليّة، إلى كونها (حركة راديكالية رافضة) خاصة بعد إعدام رمزهم الثاني سيد قطب عام 1966 وتطوّر الأحداث فيما بعد بظهور ما عُرِف بجماعات التكفير والهجرة التي أخذت منحاً أيديولوجياً، وهو يتوجّه بالنقد إلى هذه الظهورية، أو هذا التحوّل باتجاه أدلجة الممارسة الدينية ويرى فيه تماثلاً مع الأصولية البروتستانتية، حيث تحاول ـ كما يقول ـ الحركات الأصولية الإسلامية تبرير تصوراتها وإضفاء شرعيّة دينيّة عليها في ما يتعلّق بالنظام المجتمعي الفاضل من خلال الاستناد الجزئي والانتقائي الى نصوص القرآن أو الى هذا أو ذاك من نصوص التراث الإسلامي، وفي حين أن مفكّري هذه الحركات ينظرون إلى القرآن كونه كلمة الله المنزلة فإنَّهم تماماً كالأصوليين البروتستانت يتراوحون بين النصيّة واللانصية، إذ لا يتردّد الأُصوليون، في هذا السياق، بتبرير تصوراتهم بمقولات لا يمكن استخلاصها مباشرة من النص القرآني. فالتأكيد على أن الإسلام دين ودولة، أي أنَّه قائم على الوحدة غير

القابلة للفصل بين العناصر المختلفة للنظام الاجتماعي القائم على الدين، هو تعبير أيديولوجي حديث لم يرد ذكر مفاهيمه المركزيّة وخصوصاً الدولة والنظام في القرآن، كما لا يظهر في التراث الإسلامي الأول[1].

وهنا لا بُدَّ من وقفة قصيرة لنناقش سوء الفهم الذي يكنه بوتنر للعلاقة بين الدين والدولة في الاسلام، إنه يتوجّه بالنقد إلى الحركات الأصولية الإسلامية، الاخوان إلى حدٍ ما، فهي موضوع حديثه، إن الحركات لا تلجأ إلى تبرير ما حين تضع تصوراتها للمجتمع والدولة كما يعتقد (بوتنر)، ذلك أن القرآن الكريم يتضمّن نظرية متكاملة في سياسة الحكم، وهي واضحة كالشمس الساطعة ولا تحتاج إلى مزيد من التأويل بل يمكن استخلاصها مباشرة من آيات النص القرآني، ولا مجال للتراوح كما يعتقد بين النصيّة واللانصيّة، فمع وضوح القرآن في نظرية الحكم والدولة، مع ذلك فسح المجال للعقل أنْ يمارس دورهُ في قراءة مضامينه ودلالاتها، فاللانصية في التُراث الإسْلامي ليست عائمة دون ضابط منهجي يُسوّغ لها ظهورها، على العكس من ذلك ثمَّ تفضيل للعقل على النقل في الإسلام في حدود القراءة والتفسير والتأويل الملتزمة بروح الخطاب القرآني في الإسلام، ولم تخرج الحركات الأصولية بمختلف رؤاها عن روح هذا الخطاب خاصة في المسائل الرئيسة كمسألة الحكم والدولة من منظور إسلامي.

يعود (بوتنر) مرة أخرى، وهذا مؤسف ومتأت من سوء فهم آخر، ليؤكد أن الأصوليين «يحاولون من خلال تفسيراتهم الانتقائية

---

(1) المصدر نفسه، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 175.

استغلال الدين أيديولوجياً، ومن ثمَّ تترتّب على ممارستهم الواقعية عملية تسييس الدين...»[1]، وهنا نرى أن الدين وحدة فكريّة واحدة هذا ينعكس في خطابه الذي يطول كل أنظمة الحياة وهو ما يدفع «الانتقائية» جانباً، إن صرامة البناء الخطابي الإسلامي لا تسمح بانتقائية ما، فهو نظام عمل وعبادة في فروعه وأصوله، ولذلك فهو إمكانية غير متناهية للتطبيق النقدي العقلاني في الحياة والمجتمع والتاريخ فضلاً عن رؤيته الماورائية، إن الوضع التاريخي للعرب والمسلمين في العصر الحديث عامة والقرن العشرين خاصة كان يُملي على الإسلاميين مخاطبة العصر بلغته، فهم يتواصلون مع ما يصطلح عليه الحاضر من أنظمة تعامُل فكريّة وعمليّة، لقد كانت الأيديولوجية هي لغة العصر في القرن العشرين كانت الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية والقوميّة والعلمانية هي أنظمة أيديولوجية قبل أنْ تكون مجرد أنظمة معرفية، وقد سنَّت هذه الأنظمة لنفسها مجالاً سياسياً تتحرّك فيه وتأتي فاعليتها وتأثيراتها وتحقق مصالحها من خلاله، ومن هنا يجيء الخطاب السياسي والأيديولوجي للإسلاميات الأصولية في القرن العشرين، وفيه، ومن خلاله، تكمن تاريخية هذه الإسلاميات، فهي ليست منعزلة في ماضوية باهتة، على العكس إنها في صميم التاريخ وحركته وتنويعات ظهوره، واذا كانت الأصولية البروتستانتية سقطت في انتقائية ما، ومردّ ذلك ضعف الوحدة الخطابية في الانجيل، فإنَّ هذا الضعف يغيب في الخطاب القرآني تماماً، وبالتالي لا يسوِّغ لأي انتقائية بشرية غير انتقائية التواصل الحي مع العصر وروحه، مع تحولاته ومتغيراته، أي الركون الى ملاءمة عقلانيّة نقديّة تخلق شيئاً من التوازن بين حتميّة العلاقة بين

---

(1) عبدالله ساعف: ملاحظات حول الحداثة في الخطاب العربي المعاصر، المستقبل العربي، عدد (146) نيسان 1991، ص 144.

العقل والتاريخ من جهة، وبين الرؤية القرآنية ومنطق العقل والتاريخ معاً من جهة أخرى!

مع سوء فهم (بوتنر) هذا، الذي يؤصّله غالباً عدم إدراك الغرب لوقائعنا وقضايانا وعن جهله بها، كما يقول عبدالله ساعف[1]، فإنَّ هذا الباحث الألماني يقف عند حدود وتحولات المناشطة الإسلامية المعاصرة، التي تعرف بالأصولية الاسلامية موقف الباحث المستقري عن كثب، فهو يرى أن الاسلاميين المعاصرين هم نتاج لخبرة الأزمة التي يعيشها المجتمع العربي الاسلامي في علاقته بالوضع الدولي المعاصر، ويفترض وجود تعامل براغماتي توفيقي من قِبَل هؤلاء الاسلاميين، وهو توجّه أنثروبولوجي يطمح، دون أن يُظهره بوتنر، إلى تطبيقه وهو يدرس الأصولية الاسلامية، وهو معطى من معطيات الرؤية ما بعد الاستشراقية الجديدة في الغرب، وهذا ما نجده بشكل واضح حين يدرس (بوتنر) التحدي الآخر للحداثة والمتمثل في تأرجح الأصوليين الاسلاميين بين التكيف البراغماتي والعنف الإرهابي، وهو ما يمليه عادة ثلة من العوامل المحتمة التي يواجهها الاسلاميون أثناء عملهم، وفي هذا الاتجاه يدرس نماذج من هذا التداخل في الأردن وتركيا وايران والسودان والجزائر وافغانستان وهو توجّه تطبيقي يعتمد الوقائع للتدليل على افتراض أضمره بعض الشيء الباحث الألماني في مقدمة دراسته لكنه عاد وأكّده في الخاتمة وهو إن الأصولية الإسلامية تماماً مثل الأصوليات الأخرى، هي نتاج وردّ فعل على الحداثة.. وبالطبع في هذا الكلام شيء من الصحة والواقعية لكن تاريخية المناشطة الإسلامية المعاصرة لا تمنع من التأكيد بأنَّ الباعث الأصولي أولاً هو باعث ذاتي يرتبط جوهرياً بالبُعد الرسالي للإسلام، الذي هو إمكانية غير متناهية لتأكيد تاريخية الإسلام وحقيقة كونه دين ودنيا أبداً.

إنَّ رؤية (فريدمان بوتنر) إلى الإسلام الأصولي هي جزء من

النظرة الجديدة التي تضع الاستشراق كمؤسسة وكمعرفة وراءها وتنزل الى ضواحي الإسلام كما هو، كفاعلية في التاريخ وفي حركته الدائمة، وخطْبنا أنْ ينجلي الغموض وغشاوة الجهل بالإسلام أكثر في هذه الرؤى الجديدة لكي تكون مقدّمات معرفية في طريق التعايش السلمي بين الشعوب والحوار الحقيقي بين الأديان والتواصل المبدع بين المفكرين والمثقفين أنى يكونون!

رؤية سويديّة..

3 ـ إنجمار كارلسون والخوف المتبادل

ربَّما من دواعي الدهشة أن نجد كتاباً يصدر في السويد ليتناول العلاقة بين الاسلام وأوروبا في إطار من التساؤل عن قيمة هذه العلاقة فهل هي تعايش أم مجابهة؟

ما يبدّد هذه الدهشة، الواقعية جداً، وما يجيب عن تساؤل مثل هذا هو كتاب (انجمار كارلسون)، الكاتب والدبلوماسي، الذي وُلِدَ في السويد عام 1942 وله في مجال التأليف نحو تسعة كتب أغلبها عن الشرق الأوسط والعرب والمسلمين والعلاقات الدولية، ومن بين هذه المؤلفات كان كتابه الذي وضعه عام 1994 بعنوان: (الاسلام وأوروبا/ تعايش أم مجابهة؟)[1]، وفيه استقراءات وإثارة أسئلة وإجابات متعددة عن موضوعات العلاقة بين الغرب الأوروبي والاسلام من وجهة نظر سويدية قلّما نجدها في البلدان الأوروبية، خاصة في الدول غير فرنسا وألمانيا وأسبانيا.

---

(1) ترجم هذا الكتاب إلى العربية (سمير بوتاني) من منشورات (صوت إسكندنافيا) ستوكهولم، السويد، ط 1، 2000.

ضرورة تبديد الخوف المتبادل

مبدئياً، يفترض كارلسون، عداءً متبادلاً بين المسلمين وبين الغربيين على حد سواء، وهو ما يُسمّيه بالخوف المتبادل، وبالطبع هذه نظرة شمولية، لكن التساؤل هنا يطرح نفسه، فلماذا تستمر نزعة العنصرية ضد العرب، ولماذا تظل مقبولة في الغرب؟ ولهذا السؤال إجابات عِدّة يجملها كارلسون في النقاط الآتية:

1 ـ إنَّ آيديولوجية التعصُّب والعداء ضد السامية ذات جذور تاريخية موغلة في القدم، تستمد نسغها من حقبة الحروب الصليبية، وهي لا زالت حية على شكل مفهوم يتجدّد دائماً ويُعاد إنتاجه باستمرار ومفاده إنَّ الحرب المقدّسة أبدية لأنَّ القدر هو الذي قرّرها بين الإسلام والمسيحية.

2 ـ العنصرية التي نشأت وترعرعت خلال حقبة من الاستعمار الأوروبي للشرق.

3 ـ دعايات سياسية للعرب تتفشى من جرّاء النزاع حول المسألة الفلسطينية.

4 ـ الحاجة إلى ملء الفراغ الذي خلّفه إنهيار الشيوعية وزوال خطرها باستنباط خطر آخر لأنَّ من الصعب بعث الحياة في فكر أوروبا الموحّدة إنْ لم يكن هناك تهديد خارجي.

5 ـ وأخيراً هناك الصور السلبيّة للبلاد العربية التي ساهم البعض من السياسيين العرب أنفسهم في خلقها[1].

تبدو هذه الأسباب عامة إلاَّ أنَّ الباحث السويدي يمضي في تقصّي صور الخوف المتبادل بين الغرب والإسلام، هذا الخوف يراه

(1) كارلسون: المصدر السابق نفسه، ص 16.

بعضهم عاماً وممتداً في كلتا الوحدتين، وهنا يقول: إنْ الإحساس بالخوف من الدين، الذي يسود في مجتمعنا العلماني والتجاري بصفة عامة، قد امتدَّ وشمل العالم الاسلامي كله ككتلة موحّدة، وكنتيجة طبيعية لهذا الإسقاط أصبحت نظرتنا إلى أي عمل من أعمال العبادة والتقوى وممارسة الشعائر سلبية نظراً لأنَّها ترمز إلى التطرُّف والتعصُّب حتى ولو كانت هذه الأعمال تقتصر على أداء الصلوات في المساجد. . . ولهذا الغرض إن صورة المسلمين المطبوعة في وعينا على هذا النحو المخيف لا ترمز فقط الى حاجاتنا لعكاز نتوكأ عليه ونحن نحدّد هويتنا الحضارية، وإنما تعني أيضاً حاجتنا إلى فناء خارجي نرى فيه بالأجزاء السالبة من حضارتنا، وبالأشياء السوداء من تاريخنا[1]، ومن ناحية يواصل المقارنة بين ثنايا هذا الخوف، إذ يقول: إن التصور الاسلامي العدائي للغرب وعدوانيته هو أحدث عمراً من مثيله لدى الغرب. . والحقيقة إنه بالرغم من الحملات الصليبية وطرد المسلمين واليهود من أسبانيا في عهد محاكم التفيش الدينية كأول برهان قوي على عدوانية الغرب، لم تتكرّس صورة الغرب كعدو دائم وثابت في الذُهان العربي[2].

إنَّ هذا التصادم في الخوف وترجمته عملياً يرده (كارلسون) إلى الجهل، ونراه يستشهد بمقولة للإمام (علي بن أبي طالب) وهي «الإنسان عدو ما يجهل» ليصل إلى أنَّ الخوف والجهل والكراهية هي العوامل التي تخلق التصورات المغلوطة للخطر عند كلا الطرفين. . وهكذا فنحن بإزاء حالة الخوف المتبادل، أن نتصور الخطر من الجهة المقابلة ـ أي العالم العربي ـ جعل الشعور بالخوف يستفحل في الجهتين المتقابلتين وشيء من رؤية كارلسون الجديدة، التي تمت بصلة

(1) المصدر نفسه، ص 27.

(2) المصدر نفسه، ص 31.

إلى تصورات الغرب ما بعد الاستشراقية في العلاقة بينه وبين الإسلام يرى أنه (يتعيّن على الغرب بالذات أن يتحاشى، في هذه المرحلة تماماً، التعبير عن توهّمات الخوف والخطر من الاسلام. .)، وعلى الجانبين تحاشي التعميم ونظريات التآمر، وبدلاً من هذه وتلك يجب على الجانبين إدراك خلفياتها والتعاون البناء، فذلك من شأنه تعرية هذه المخاوف واكتشاف طابعها الوهمي[1].

من ناحية يركّز الكاتب السويدي على إغواءات البلاغة المستخدمة في تبادل الحوار والمساجلة بين الجانبين، يقول في هذا الصدد: إنَّ التعابير والمفاهيم والمصطلحات ذات الرنين الديني ليست دائماً وبالضرورة ذات مضمون ديني، وإنَّما هي وبكل بساطة وفي أغلب الأحيان مجرد وعاء ثقافي للتعبير عن معضلات اقتصادية واجتماعية وسياسية ذات طبيعة حياتية ومادّية قابلة للاستغلال السياسي بصورة أقوى عن طريق هذا الوعاء بالذات. . وهكذا فالإسلام يُستغل في الشرق كما تُستغل المسيحية في الغرب وبالطريقة نفسها لتحقيق أغراض اقتصادية واجتماعية، وعلى الرغم من بساطة هذه الحقيقة، فإنَّ البعض هنا في الغرب يقتنص كل عبارة أو كلمة دينية من فم سياسي عربي لإثبات شبهة التطرّف والتعصّب به، وبهذا الأسلوب تظل تصورات الخطر والخوف منتعشة مع أنها لا ترتكز إلى واقع[2]!

في الرؤيةِ ذاتها يعتقد (كارلسون) إن تماثلاً في الإشكاليات يتسم به الخوف المتبادل بين الاسلام والغرب ولعل الهدف من الحوار المقترح هو التفتيش عن العوامل المشتركة بدلاً من أنْ نلقي بالأسباب والمسؤولية عن كل شر أو كارثة بصورةٍ أوتوماتيكية بدلاً من ان نلقي

(1) المصدر نفسه، ص 33.

(2) المصدر نفسه، ص 34.

بالأسباب والمسؤولية عن كل شر أو كارثة بصورة آلية عن ديانة الجانب الآخر: وعلى أوروبا ـ والقول له ـ أنْ تكون البادئة والمبادرة لأنَّ البحر المتوسط بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية ما هو إلاَّ بحر من بحور العالم الكثيرة، بينما هو بالنسبة لأوروبا حدود منطقة لها معها تاريخ عريق مشترك... يختم كارلسون رؤيته فيقول: على الرغم من كل المصاعب لا بُدَّ من نشدان حوار حقيقي مع الإسلام بكل فئاته واتجاهاته، بحيث يقودنا جميعاً إلى التحرر من مخاوفنا والتخلُّص من تعصُّبنا، إذ طالما استمرَّ الخوف والتزمّت وتصور الخطر فإنَّ الشك والكراهية هما اللذان سيحسمان العلاقات ويقرران شكل المُستقبل بين الشرق والغرب[1].

هاجس الأصولية

يُعد مفهوم «الأُصولية» واحداً من أكثر المفاهيم تداولاً في أدبيات العلاقة بين الغرب والإسلام، وتشير الدراسات التاريخية إلى أنَّ هذا المصطلح نشأ في الأصل داخل مُعترك الثقافة الأمريكية، فقد دلَّ أثناء ظهوره على أتباع البروتستانتية في أمريكا مع مطلع القرن العشرين وصفة أطلقت حينها على أصحاب العقيدة المسيحية الأصلية ليميزوا عن أتباع المذاهب العصرية ذات المضامين التساهلية والمواقف النسبية، ومن أهم المقولات التي تعود إلى الأصوليين مبدأ (عصمة الإنجيل)، وكان للأصوليين الأمريكيين نشاط سياسي أيضاً إلى جانب الدعوة الدينية، وربما كان أشهر الأمثلة على نشاطهم ذاك هو القضية التي كتب عنها ونوقشت على نطاق واسع في عام 1925 إذ أقام الأصوليون دعوى قضائية ضد مدرّس كان يعرض في محاضراته لنظرية (دارون) في التطور.

---

(1) المصدر نفسه، ص 35.

هذا ما يؤكّده كارلسون[1]، فالظاهرة الأصولية ليست بنت الاسلام، بل يطوف على مناطق عدّة ليذكر أن الأصولية قائمة حتى الآن وبقوة في أمريكا وتشكّل قوة سياسية، وهي موجودة في السويد، وما الموسوية سوى حركة أصولية، كذلك متطرفو السيخ في الهند، ومنها أيضاً القومية السينهالية، البوذية في سريلانكا، وهكذا (فالظاهرة الأصولية ليست مقتصرة على الإسلام، ومع ذلك غالباً ما يتم جعلها رديفاً للإسلام فحسب حتى غدت أشبه ما تكون بالعلامة الفارقة التي تلصق على كل مَن يقول الله أكبر)[2]. ويلاحظ (كارلسون) سلطة الغرب في تداول المفهوم فالغرب (احتكر حق تحديد مَن ينتمي إلى الأصوليين ومَن لا ينتمي بدون معايير واضحة)[3]، وعلى غرار تعبير الأصولية، الوارد من أمريكا، اعتاد الفرنسيون على استعمال تعبير Les intégristes الذي يمكن ترجمته مجازاً إلى العربية «الجنديّون»، وبتمحيص هذه العبارة نجد أننا مرة ثانية أمام مفهوم مستوحى من التاريخ المسيحي مباشرة ولا صلة له بالإسلام، فهذه العبارة كانت تطلق على المجموعات الدينية التي عارضت إصلاحات المجلس الكنسي الثاني للفاتيكان لاسيما الإصلاحات التي تعلّقت بطقوس الصلاة، منهم مثلاً مَنْ كانوا يريدون أنْ تظل اللغة اللاتينية هي اللغة الرسمية للقدّاس ومن خلال ذلك يريدون أن يبقى كل شيء على ما كان، وبدورها تستعمل الصحيفة الفرنسية المعروفة «لوموند» بشكل ثابت تعبيرَين للإشارة إلى المسلمين، أولهما «المسلمون» وثانيهما «الإسلاميون»، وهي تقصد بالأول كل مَن تربطه علاقة دينية أو ثقافية بالاسلام، كما أنها تقصد بالثاني كل مَن يعمل بنشاط وجهد على جعل

---

(1) المصدر نفسه، ص 50.

(2) المصدر نفسه، ص 50.

(3) المصدر نفسه، ص 50.

الدولة تطبّق تعاليم الاسلام حسب فهمه هو لها[1]!

إنَّ ما يريد أنْ يصل إليه كارلسون هو تخفيف حدّة ما يؤخذ على الإسلام المعاصر من سلبية، بل إنه لا يرى في خوف الغرب من الإسلام سوى شيء من الوهم، (فالاسلام على عكس الأيديولوجية الماركسية لا يستطيع أنْ يكون عاملاً سياسياً خارج محيطه الحضاري)، ويلاحظ: (إن الاسلام لم يفلح حتى في توفير منبر عالمي للجماهير المسلمة الساخطة لتعرب من خلاله عن مشاعرها على الأقل ضد الاستعمار وضد الغرب). وما يريد أنْ يقوله إن (الاسلام السياسي ليس مؤامرة جغرافية «جغرافية ـ سياسية» وإنّما هو، في الأصح، ظاهرة اجتماعية)[2]. بينما هو في خارج الدول الاسلامية ربما يكون ظاهرة جغراسية، فالأصولية في أمريكا ضاربة الآفات وها هي الأصولية اليهودية تلعب دوراً كبيراً داخل إسرائيل وخارجها وهي مبعث خوف الغربيين أنفسهم منها، لكن هذا الخوف يمده المخيال الغربي المعاصر ليسقطه على غيره، فيجعل من الإسلام السياسي ظاهرة سياسية خطيرة على وجوده اليومي والستراتيجي ويتغافل عن كونه ظاهرة اجتماعية بالدرجة الأساس رغم الطابع الديني بل العقائدي والأيديولوجي الذي يظهر فيه داخل الآفاق العربيّة والإسلامية.

أوروبا والإسلام المعاصر

من الحقائق الثابتة في عالمنا المعاصر أن للإسلام حضوره الواسع في الآفاق غير العربية وغير الإسلامية، بل أصبح وجود المسلمين في العالم الغربي ظاهرة ديمغرافية كبيرة، وأخذ الغرب يُراقب هذه الظاهرة عن كثب، خاصة بعد المتغيّر العسكري بين العراق

(1) المصدر نفسه، ص 52.

(2) المصدر نفسه، ص 56.

وقوى التحالف العسكرية الجائرة فأخذت أمواج عدّة بالرحيل الى الدول الغربية وأصبح الآن جيل من المسلمين وُلِدَ في أوروبا. ويلاحظ الغرب أن النمو الديمغرافي ليس هو الوصف الحقيقي لوجود المسلمين، إنَّما هناك ما هو أكثر من ذلك، فالظاهرة الاسلامية في الغرب أصبح لها سياقات في وجودها تستند إلى العقيدة الدينية وممارسة عباداتها ورموزها الإسلامية وطقوسها اليومية والموسميّة، كذلك تستند إلى أنماط من الثقافة الإسلامية.

بازاء هذا الوجود يعتقد (كارلسون) أن الظاهرة الاسلامية في الغرب أخذت منذ مطلع الستينات في القرن العشرين تعاني من أنواع شتى من التعصُّب، (إن ظواهر التفرقة العنصرية والتعصُّب والقومية الضيقة تستفحل وتتفاقم بسرعة متزايدة في عموم بلدان أوروبا كرد فعل متوقع نتيجة تعاظم معدلات الهجرة)[1]، وهنا لا يرى الكاتب السويدي ضرورة لكل هذه المساوىء ضد المسلمين، إنَّه ينضوي تحت رؤية جديدة تنتمي إلى مرحلة ما بعد الاستشراق ذلك أن (الشرط الجوهري لنجاح عملية اندماج المهاجرين يتمثل في قدرة الغرب في التعرُّف على الوجوه المختلفة للإسلام والتباين بين المهاجرين المسلمين عوضاً عن الاستسلام للمقولات والمفاهيم المغلوطة كتلك التي تقول مثلاً: عندما تلاشى الخطر الأحمر تقدّم الخطر الأخضر ليحل مكانه.. إن وجود ما يزيد على عشرة ملايين مسلم في أوروبا الغربية والاعتراف بحقيقة أنَّ الهجرة من العالم الاسلامي ستتواتر، يفرض طرد الهواجس التي تدفعنا لرؤية هؤلاء المهاجرين كرتل إسلامي عظيم التجانس يزحف تحت رايات الإسلام الخضر بسيوف معقوفة يحملونها في يد والقرآن في اليد الأخرى لاقتلاع فراديس الرفاهية الاجتماعية في الغرب...)[2]، ولهذا

---

(1) المصدر نفسه، ص 190.

(2) المصدر نفسه، ص 190.

الغرض يتوجّه كارلسون إلى أوروبا بالنصيحة: يقول في هذا الصدد: يجب على أوروبا أنْ لا تقفَ في مواجهة ضد الإسلام، ولا ينبغي أنْ تشعر بأنَّ هؤلاء المهاجرين المسلمين يمثّلون طابوراً أصولياً خامساً موحداً[1].

إنَّ الباحث السويدي هنا يقلّل من الأهمية والخطورة القصوى لوجود الجاليات الاسلامية في أوروبا، لأنَّ هذه الجاليات تفتقد إلى الوحدة الشمولية فيما لو كانت في بلدانها التي هاجرت عنها. لكنه رغم هذا الاحتمال، الذي هو واقعي في أكثر جوانبه لا يرى في الاسلام المعاصر خطراً يُهدّد أوروبا الغربية وحتى الشرقية ولا يرى وجود داع حقيقي يؤدِّي إلى الخوف من هذا الإسلام الجديد. وإنجمار كارلسون أيضاً في رؤيته هذه يتجاوز طروحات المركزية الغربية بل والأوروبية، وهو بهذا ينأى عن رؤى الاستشراق التقليدية، إنه يذهب إلى الواقع الإسلامي المعاصر في معطياته الملموسة، يستشعر مرارة وقسوة واقع البلدان الاسلامية ويتوجّه بالنقد الى الأنظمة العربية الاسلامية كونها المسؤولة عن تردِّي الأوضاع التي يبتلي بها المجتمع الإسلامي بل الإسلام ذاته، وتارة تراه يتشاءم لمُستقبل المُسلمين في عقر دارهم وخارجه، لكنه يتفاءل إذا ما ارتكنت البشرية إلى الحوار والتعايش السلمي من أجل الحرية والعدالة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 191.

رؤية فرنسية..

٤ ـ برتراند بادي ونقض الحداثة الشموليّة..

لقد درستُ في كتاب سابق صدر في العام 2000[1] ثلاثة نماذج من الباحثين الفرنسيين الذين أولوا اهتماماً كبيراً بالاسلام المعاصر، كون الأخير ظاهرة جديدة ومزاحمة في التاريخ المعاصر وخاصة خلال العقود الخمسة الماضية من القرن العشرين، إلاَّ أن الاهتمام الفرنسي قد لا تغطيه فصول في كتاب، بل لا يغطيه كتاب بكامله. وهذا يعني ثراء وتنوّع هذا الاهتمام، وأكثر من ذلك استمراره في متابعة ظهوريات الإسلام المعاصر. ومن تنوّع المواقف فيه إن الصورة السلبية المنحدرة من ضواحي الاستشراق ما زالت متواصلة، ففي الوقت الذي كان جيل كيبل قد تغيّر في رؤيته بما يجعله يتجاوز رؤى ما بعد الاستشراق في كتابه (يوم الله...)[2] نراه يعرض الى نهاية سوداء للأصوليات الاسلامية في كتاب له جديد يحمل عنوان مقارب لما يذهب إليه... لكنه مع ذلك يتجاوز ـ إلى حد ما ـ رؤى الاستشراق الى ما بعدها

(1) د. رسول محمد رسول: الغرب والاسلام/ استدراج التعالي الغربي، دار أُسامة للنشر، عمان، ط 1، 2000، ناقشنا في ثلاثة فصول رؤى جاك فريمو وجيل كيبل وروجيه جارودي.

(2) جيل كيبل: يوم الله.../ الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، تر: نصير مروّة، دار قرطبة للنشر والتوزيع والأبحاث، قبرص، ط 1،

حين يستند الى معلوماتية استقرائية تميّز البحث المعاصر عن الإسلام الجديد، وفي هذا الإطار، إطار اجترار رؤى الاستشراق العدائية، نجد مواقف سود أخرى سلبيّة أيضاً مثلما هو الأمر مع (أُوليفية روا) صاحب كتاب (تجربة الإسلام السياسي)، الذي ظهر في فرنسا عام 1992، حيث يقول في مقدمة الكتاب: «تبدو نهاية هذا القرن في نظر الرأي العام الغربي كأنَّها حقبة التهديد الإسلامي وغالباً ما يرى الغربيون في بروز الإسلام على المسرح السياسي نوعاً من التقهقر والعودة إلى أزمنة غابرة، إذ كيف يمكن لمَن يحيا في القرن العشرين أنْ يعود إلى القرون الوسطى؟ ويخيّل إليهم أنَّ الملالي الملتحين يطلعون من كل صوب ومن المساجد والقرى، لغزو كل بابل حديثة ويقيمون عالماً لا عقلانياً عنيفاً وسلفياً.. إلاَّ أنَّ تاريخنا علّمنا أن البربريّة كانت في قلب المدن، وأن ذلك لم يعن يوماً العودة إلى ما كان من قبل، ليست القرون الوسطى هي التي تعود من وراء الحداثة أو من تحتها، بل إن الحداثة نفسها هي التي تفرز أشكال الرفض الخاصة بها..»[1].

هكذا يعتقد (روا) إن الإسلاموية المعاصرة كما يُسمّيها هي بربرية لا تخلو منها مدينة أو مدنية. ولو أردنا أنْ نلج فصول كتابه هذا لوجدناها حافلة بصور عدة من النظرة السلبية في الوقت الذي يلاحظ، هذا الفرنسي، سليل العداء الاستشراقي الى الاسلام، أنّ رؤى جديدة أخذت تنمو في فرنسا خاصة، بل وفي أوروبا عامة والعالم الغربي بشكل أعم، فإنَّه يريد أن يبدو أبداً غير مكترث بجديد الرؤى. ولا

1992، وقد أصدر كيبل كتابه (نهاية الأسلاموية) مؤخراً، انظر جريدة القدس العربية اللندنية، عدد يوم الخميس 18 أيار 2000 ص 4.

(1) أوليفيه روا: تجربة الاسلام السياسي/ تر: نصير مروّة، دار الساقي، لندن ـ ط 1، 1994.

(2) المصدر نفسه: ص 11.

إحراج في الأمر، فالرؤى متعددة وهي بنت التنوّع، فقبل نحو عامين من نشر (روا) كتابه هذا كان جيل كبيل وزميله يان ريشار قد عكفا على نشر كتابهما (المثقف والمناضل في الاسلام المعاصر). وبغض النظر عمَّا إذا كان الكتاب ينطوي في بعض مفاصله على رؤى رمادية تجاه الإسلام المعاصر، فإنَّه يحيل، في مستوى إستقرائية البحث فيه، إلى ما يتجاوز الرؤى الاستشراقية التقليدية. وهو دراسة جادة في كليته المعرفية حينما يعكف على دراسة أوضاع المثقف الإسلامي المعاصر من رؤية خارج الرؤية الإسلامية أو العربية ذاتها.

إنَّ التحوّل من رؤية الاستشراق التقليدية الى ما بعدها كان قد بدأ قبل تأليف هذين الكتابين بسنوات عدة، ربما يعود إلى منتصف القرن العشرين حين وضع روجيه جارودي كتاباته ذات الرؤية التصحيحية الى الإسلام والمسلمين. ولكن في هذا السياق نلاحظ أنَّ باحثاً فرنسياً مثل (برتراند بادي) قد أحدث منفصلاً مهماً في تاريخ هذا التحوّل حينما وضع كتابه (الدولتان/ الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام) في باريس عام 1986[1]، وبعد عشرة أعوام نراه يجدّد النظرة ذاتها بالانطلاق من النظرة ذاتها في كتابه السابق، وذلك في دراسته «الغرب والعالم الإسلامي»[2]، يقول محمد عابد الجابري وهو يتحدّث عن هذه الرؤية:

إذا انتقلنا إلى الكيفية التي يعي بها الفكر الأوروبي المعاصر العلاقة بين الغرب والإسلام فإنَّ الجواب الموضوعي والمحايد نجده

---

(1) B. Badie: Les deux états pouvoir et société en occident et en terre d'Islam, librairie Artheme Fayard 1986.

وقد ترجمه الى العربية نخلة فريفر/ المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٦. وعلى هذه الترجمة سنعتمد هنا في دراستنا هذه.

(2) B. Badie: l'Occident et le monde musulman. Paris, 1996.

عند الباحث الفرنسي المعاصر برتراند بادي في مقالة حديثة له كتبها بعنوان: «الغرب والعالم الإسلامي» يقول فيها: نحن نتحدّث دائماً عن الآخر خصوصاً عندما لا نحبه، أو عندما نخافه، أو عندما يكون فاتناً ساحراً... والكاتب هنا يفكّر في الإسلام كما يتناوله الفكر الأوروبي ثم يضيف: إنَّ هذا النوع من النظرة الاجتماعية للغيريّة أمر تقدمه الملاحظة، فلا يمكن أنْ يغيب؛ لا عن الباحث الاجتماعي، ولا عن المؤرّخ، ولا عن رجل السياسة، إنه يكشف عن موقف ويساعد، بادىء ذي بدء، على اكتساب فهم أفضل عن الشخص الذي يتكلم عن طريقته في التفكير وأسلوبه في العمل، والغيريَّة من هذه الزاوية يمكن اعتبارها غيريّة متخيلة، أو (وهمية)، وهذا التعريف لـ (الآخر)، الذي يجعل منه مصدراً للسلوك، يتدخل بصورة أكيدة في سلوك الفاعلين، إنه يخلق وضعيّات مصنوعة من التوترات والنزاعات، كما يخلق في الوقت نفسه مناسبات تُستغل لتأكيد الذات وتبرير التصرفات وفرض الإرادة، أو الظهور بمظهر الضحية كما يحدث أحياناً.

في هذا المستوى من التحليل يمكن الحديث بكل اطمئنان عن غيرية إستراتيجية، غير أن هذه الأخيرة، التي تشي بها تمثلات وافتراضات ومصالح لا يمكن النظر إليها، مع ذلك، كغيرية مخترعة ابتداءً، ذلك أنها تتغذى من قراءة لتاريخ عُزل بصورة تعسفية عن تواريخ أخرى، تاريخ يضم، مع ذلك مجموعة من التجارب والحوادث والمنشآت الفكرية والمؤسسية التي لا يمكن اعتبارها كلها غير ذات أهمية.

إنَّ الغيرية، بهذا الاعتبار، تضفي الشرعية على المقارنة وتغذيها وتجعل في الإمكان فهم الفوارق بين نماذج التطور والنمو، إنها في هذه الحالة تسمح بإضفاء الوضوح على منهج المقارنة، وبالتالي يمكن النظر إليها بوصفها غيرية منهجية!

يريد هذا الباحث الاجتماعي أن يقول، كما يرى الجابري.. إن العلاقة بين الغرب والاسلام في الفكر الأوروبي، هي من جنس العلاقة، علاقة الأنا بالآخر، التي يحكمها الإعجاب والافتتان بسحر الشرق، وهذا ما يسمّيه بالغيرية الوهمية أو التصورية، أو توجهها إرادة القوة وحب السيطرة (التوسع الاستعماري وهذه هي الغيرية الاستراتيجية)، وهما تتغذيان من تاريخ طويل من الاحتكاك والصراع.. وإنه يجب الآن بناء هذه العلاقة على المقارنة والاعتراف بـ «الآخر» وخصوصيته.. وهذا ما حاول الباحث القيام به في كتاب له صدر عام 1986[1].

إنَّ ما نريده، في هذه الدراسة أن نعود إلى رؤية (بادي) الجديدة في العلاقة بين الغرب والإسلام التي تضمنها كتابه (الدولتان..) لما فيها من تحوّل نعتقده مهماً ويعد منفصلاً في المنحى الفرنسي ذا الصبغة الفكرية والمنهجية حيال الإسلام المعاصر.

ينطلق (بادي) من توجيه نظره إلى جملة التحوّلات في النظرة إلى الإسلام، التحولات المنهجية الآخذة بالنمو في منظومة المعرفة الغربية أساساً، وخاصة في مجال السوسيولوجيا التاريخية، وإلى حدٍ ما علم الاجتماع التاريخي الناشىء حديثاً، يبدأ من تحديد نقدي لما ترسّب في الوعي الغربي، الذي دشنت بناءه (الحداثة الشمولية) في التفكير الاجتماعي والسياسي، إذ تمَّ، وما زال، إعمام جملة من المفاهيم الإجرائية بصدد دراسة المتغيرات المتتالية في الآفاق الإسلامية، يقول في هذا الصدد[2]: كثيراً ما تمَّ استعمال عبارات متعددة في تأويل

(1) د. محمد عابد الجابري: الغرب والاسلام/ الأنا والآخر، أو مسألة الغيرية. مجلة (فكر ونقد)، ع 2/ 1997، الرباط، ص 5 وما بعدها.
والمقصود بالكتاب الذي صدر له عام ١٩٨٦ هو (الدولتان...).

(2) برتراند بادي: الدولتان... ص 5.

التغيير السياسي في العالم الإسلامي، كما في كل مكان خارج الغرب، عبارات مثل: التأخر الكامل أو الجزئي، كما استعملت عبارات مثل: القدرات غير الكافية، أو النمو الواعد، أو التقليد الناجح. أو الانعطاف الخطر.. وفي الوقت الراهن يعاني هذا المنظور أزمة وهناك ضرورة ماسّة في كل مكان للتخلي عنه..

إنَّ قوله هذا له ما يبرّره، فالتعددية السياسية، سواء في الأنظمة أم في الممارسات حالة قائمة، لكنه يؤكّد أيضاً ما يجري من تغييرات في البنى المعارفية الجديدة ومعطياتها المعارفية المتعلقة بالفكر النظري، هناك طموح للتوفيق بين التحليل الاجتماعي والنقد الشديد لشمولية التصورات وبناء النماذج وإعادة تشكيل معرفة متفرّدة ومختلفة، والملاحظ أن رؤيته النقديّة تعتمد منطلقاً واقعياً مزدوجاً، فهي إذ تدرس الواقع الإسلامي نراها لا تغفل عن تحولات المعارفية الجديدة وهي بهذا تُعد قطيعة فاعلة في تاريخ المعرفة الاستشراقية إلى ما بعدها حينما تدرس تحوّلات المجتمعات الإسلامية من جهة وتاريخ سطوة مطلقات الحداثة الشمولية من جهة أخرى!

مرد هذا الاعتقاد إنما يعود إلى تخلخل فكر الحداثة ذاته، خاصة ما يتعلّق بالمفاهيم الكبرى التي سيطرت على المعرفة الاستشراقية، مثل: «البنيات الكبرى» و«السياقات الرحبة»، وبالتالي «المقارنات الأكثر اتساعاً..» هذه المفاهيم ذات السطوة المنهجية المهيمنة لا يحبذها (بادي) كونها فقدت ممكنات استمرارها، وهو ما يشي بتوقف ما باتت الحداثة تستكين له، بل يرى[1]: أن القطيعة مع التطور تؤدّي الى جعل الحداثة تتوقف تاريخياً الى مصادرة الظروف التي أسهمت في بنائها، وانطلاقاً من هنا يرى أن مسيرة الحداثة لا تمنع مواجهة

---

(1) المصدر نفسه، ص 6.

تمدّدها، أو مواجهة إعادة تشكلها الكامل خارج إطار العالم الغربي... وهو ما يدعو أبداً إلى دراسة نماذج الحداثة في غير مواقع ظهورها، التخوم غير الغربية التي تداولت معطيات الحداثة ومناسبات ظهورها في البلاد العربية مثلاً!

هذا التصوّر من شأنه إضفاء قدر من المرونة والنسبية على مفهوم الحداثة، وخاصة الحداثة السياسية التي يعتقد هذا الباحث الفرنسي[1] أنها ما تزال في طور التكوّن والصياغة والاستنباط، فهي ليست جغرافية، أو سياسية، أو ثقافية، إذ يمكننا ـ والقول له ـ أن ندرك بيسر أن الحداثة التي تكوّنت في الغرب قد تصاغ وتخلق في أمكنة أخرى، ومنها ديار العرب والمسلمين وغيرهم.

إنَّ هذا الافتراض له ما يبرّره منهجياً، فضلاً عن سياقات رؤى جديدة في مجال علم الاجتماع التاريخي، إن قصد (بادي) هنا هو إيجاد مبرِّر معرفي وهو يتوجّه لدراسة معطيات الحداثة في الوطن العربي والآفاق الإسلامية، دراسة مقارنة.. ولهذا الغرض نراه يميل إلى أطروحة Skocpol في كتابه الصادر في لندن عام 1984 بعنوان: (الرؤية والمنهج في السوسيولوجيا التاريخية)[2]، الذي يعتقد ان «البحث عن هوية التصور الاجتماعية ـ التاريخية تهدف إلى جعل الخصوصيات قابلة للفهم»، في إطار مخاطرها واستراتيجياتها وعقلانياتها بالطبع.

إنَّ تأشير خصوصية رهانات الحداثة الغربية لا تفهم إلاَّ بالكشف عن المفارقات المأساوية، ليس في خصوصية الحداثة الغربية ذاتها، بل

---

(1) المصدر نفسه، ص 6.

(2) Skocpol (T). Vision and Method in Historical Sociology, Cambridge, 1984, p. 368.

بمقارنتها بهوية نظام سياسي آخر، مبني ضمن سياق مختلف، وفي مواجهة رهانات مختلفة ورؤية وممارسة للسياسي من طبيعة مختلفة، والواضح إن ما يريد أنْ يقوله (بادي) هو: «إن الحداثة السياسية الغربية تستمد هويتها وخصوصيتها من علاقتها بسياق تاريخي معين، وبرهان متقاسم وبخاصة من اتصالها بثقافة عامة مشتركة»[1].

من ناحية يؤكّد المفكر الفرنسي إرادة القدرة على الانفلات عبر المقارنات والمفارقات من الرؤية الوضعية في المنهج الى الرؤية التأويلية في التفسير، وهو ما يذكرنا بما كان يقوله الفيلسوف الألماني (غدامر) كون الفهم تأويلاً لا أكثر[2]، المهم أن (بادي) ومن خلال التأويل يريد متابعة نقلات الحداثة في غير منبت ظهورها. إن الرؤية المنهجية التأويلية تسمح بمعرفة طرائق إدخال الحداثة الغربية وتحليل التعديلات والتكيفات التي طرأت على عناصر الحداثة، العناصر الوافدة، كما يسمح بتقويم قسط الجدّة التي نتجت عنها وصولاً إلى بناء محتمل لتعددية نماذج الحداثة؛ زد على ذلك أنه يساعد على فهم الستراتيجيات المنفذة بهذا الشأن، كما على فهم التوترات والإخفاقات المحتومة والناجمة عنها.

هذه إذن واحدة من الرؤى المنهجية الجديدة ـ رؤى ما بعد الاستشراق ـ في المصير الجديد لعلاقة أوروبا بالاسلام وبالعرب، إنها نظرة منهجية مختلفة الى الغيريّة، وهي بهذا الاعتبار ـ كما يقول محمد

---

(1) بادي: المصدر السابق نفسه، ص 8.

(2) انظر كتابه (الحقيقة والمنهج) الصادر عام 1960 (غير مترجم الى العربية)، كذلك انظر كتابه (تجلي الجميل)، تر: د. سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 1، 1997، كذلك انظر دراستنا (جماليات التأويل والتلقي/ رؤية هانس غدامر في اللعب الفني) بقسمين في جريدة العرب اليوم، عمان، أيلول 2000.

عابد الجابري ـ: تضفي الشرعية على المقارنة وتغذيها، وتجعل في الإمكان فهم الفوارق بين نماذج التطور والنمو، إنها في هذه الحالة تسمح بإضفاء الوضوح على منهج المقارنة، وبالتالي يمكن النظر اليها بوصفها غيرية منهجية.

إنَّ العالم من حولنا يتغيّر بتغير النظر الى الموجودات من حوله والعداء المطلق الى غيرنا، العداء الأعمى سيزيد من عزلتنا ويكرّس إحباطنا، لا بُدَّ من متابعة رؤى مختلفة وجديدة كهذه.. ربما من خلالها نتجاوز شيئاً من عقم فهمنا للآخر المستبد، الذي ما زال يُصر ـ على المستوى السياسي ـ أنه المركز ونحن الهامش لا أكثر، ويبقى السؤال قائماً: هل سنتمكّن من بناء رؤية نقدية فاعلة لما هو غيرنا، أو ما يُعرف بـ «الغيرية»؟

إنَّ هذا ممكن إذا ما تمكنا من إحداث تحولات في مفاهيمنا الإجرائية، هذا اذا كان ممكناً في حدود ما لنا من منظومة مفاهيم بالطبع، لقد لاحظنا أن (بادي) يسعى إلى إحداث تحوّل جذري في طبيعة السوسيولوجيا المنهجية المتبعة. الواقع أن مشكلة الإسلام المعاصر هي مشلة علاقته بالحداثة والحداثة الثانية Post-Modern فيما بعد لذلك يريد (بادي) تجاوز التماهي في المناهج التقليدية لغرض الوصول إلى تحليل سوسيولوجي للنقلات التي عرفتها الحداثة لاحقاً، لإنه يريد أن يتجاوز التحليل الوصفي، مع أنه يتوقف عنده حتى ليبدو هذا التحليل ضرورة منهجية، إلى التحليل التفسيري، الذي يعتقد أنه (يسمح بمعرفة طرائق إدخال الحداثة وتحليل التعديلات التي طرأت على عناصر الحداثة، العناصر الوافدة، كما يسمح بتقويم قسط الجدة التي نتجت عنها، وصولاً إلى بناء محتمل لتعددية نماذج الحداثة، زد على ذلك أنه يساعد على فهم الاستراتيجيات المنفّذة بهذا الخصوص، كما على فهم التوترات المحتومة الناجمة عنها، ومختلف الإخفاقات

الناتجة عنها)[1]، أنه بشكل مكثف يريد تجاوز سوسيولوجيا النمو والتبعية وإحلال سوسيولوجيا النقلة، أو ما يعرف بالمنفصل غير المفاجىء الذي قد يتضمّن شيئاً من استقراء النمو لكنه يتجاوزه الى معطيات جديدة وما نحتاجه في نظرتنا الى الغرب هو مفاهيم إجرائية لا تخلو من أصالة الاشتقاق والواقعية، وذلك لا يتم إلاَّ من خلال اعتماد رؤية للغيرية تقصي جانباً التعصب الأعمى إلى الآخر والانغلاق العقيم على الذات.

(1) بادي: المصدر السابق نفسه، ص 9.

الفصل الثالث

قراءات أخرى في
جدليات المثاقفة الجديدة

1 ـ الإسلام.. وحداثة الغرب الأولى...

شهدت العشرية الأخيرة من القرن العشرين اهتماماً ملحوظاً بمسألة علاقة الإسلام بمعطيات العصر الجديد الذي نعيش منجزاته العلمية وتحولاته الفكرية ذات الأُفق السياسي والاقتصادي، الذي يقود بشكل أو بآخر الى الأُفق الثقافي والحضاري وبالتالي يطرح أسئلته على أُفق وجودنا ومصيرنا في هذه المرحلة.

إنَّ معطيات العصر الجديدة لا تبدو أحادية الجانب، إنها متشابكة ومعقّدة، ومرد ذلك إنَّما يعود إلى ثراء المعارف والعلوم وتداخلها البنيوي رغم ظهور أطروحة التخصص الدقيق أو التفرغ العلمي الحاد، فنحن بإزاء معطيات معرفية وعلمية هائلة في نزوعها إلى الكم ورغبتها في التوالد المعرفي غير المتناهي تفرض سطوتها وعلى نمط جارف من السرعة، وهذا ما أخذ يؤثر وينعكس على مقولات فكرية وأنظمة الخطاب المتزامنة مع هذه المعطيات العلمية. وقد هيأت ثورة الاتصالات والمعلوماتية إمكانية أنْ يجد المسلمون أنفسهم في

خضمِّ التحوّلات الجارية كطرفٍ فاعل في الحياة المعاصرة، فهو مزاحمة حضارية وثقافية، وهو فاعلية دينية فضلاً عن كونه حائزاً، في جغرافيته، على موارد طبيعية توضع أبداً على رأس قائمة الحسابات والمصالح الدولية عامة والاقتصادية منها خاصة.

في غضون السنوات العشر الماضية انشغل عدد غير قليل من مفكّرينا في مسألة العلاقة مع الآخر، هذا الآخر المختلف دينياً وثقافياً وعلمياً في تقدّمه الحضاري، سواء في الغرب أم في اليابان، وفي إطار هذا الانشغال كان النقاش والجدل يستند الى مفاهيم وشرعة من التصورات، تلك التي يتم بمقتضاها تداول الفكر في العلاقة بين الإسلام والآخر. وقد وجدنا أن مفهوم «الحداثة» قد استأثر باهتمام مفكّرينا العرب والمسلمين، وكالعادة نُضِّدت عشرات المقالات والبحوث ثم الندوات للكشف عما تستبطنه رؤى مفكّرينا في هذه المسألة، ولم يكن في ذلك بأسٌ، فهو مؤشر للتاريخية والثراء المعرفي، إلاّ أن مفهوم «الحداثة» مفهوم مرواغ، فهو أكثر من ذاته أبداً، ويقول أكثر مما يُقال فيه وعنه، ولأنّه يمضي في زمن خطي فإنَّه يدفع بالحاضر.. والآن.. إلى خلفه ليمارس حضوره وآنيته من جديد، وهكذا إلى ما لا نهاية، يحفل بالجديّة ويمارس فعل الإدهاش دونه هوادة. الأمر الذي يعني أنه في حركة واندفاع دائمين، ولما كان المسلمون غير منفصلين عن حركة الزمن والتاريخ وغير منقطعين عن المشاركة الفاعلة في الحياة المعاصرة فإنَّ ذلك، ربما وحده، يكون سبباً لأن يتم النظر الدائم والمتجدّد بما لا يدعو إلى الملل في معطيات هذا المفهوم وعلاقاته بالوجود الإسلامي، ولكن ماذا تعني الحداثة؟

- 1 -

الحداثة مفهوم مراوغ، «ولا شيء يميّز الحداثة أكثر من هذا التنوّع الهائل وتواتر التغير الجذري بها، فالتنوّع كبير جداً إلى حد

يشك معه المرء فيما إذا كان بوسعه أنْ يتكلّم عن الحداثة كشيء أو حد»[1]، لكنها «ذات حضور جوهري في أفكارنا وممارساتنا»[2]، وهذا ما يملي علينا أنْ نفكّر في أوضاعها، وهي بلا شك مفهوم (حد) له جذوره المعجمية، التي تعود إلى أصل لاتيني، فهناك كلمة مودوس Modus وتعني: «مقياس» أو «حجم» أو «كمية» أو «منهج» أو «نظام» أو «طريقة»، ومن الكلمات المشتقة من الجذر نفسه كلمة «مودو Modo»، وتعني «مؤخراً» أو «لتوه»[3]. ومن هنا «بدأ تعبير الحديث Modern مرادفاً ـ بدرجة تزيد أو تنقص ـ لتعبير «الآن» أواخر القرن السادس عشر. لكن سرعان ما غيّر «الحديث» معناه من «الآن» ليصبح «الآن مباشرة»، أو، حتى، «حينئذ»، ولفترة من الزمن، أصبحت دلالته تنصرف إلى الماضي، الذي يصبح «المعاصر» مناقضاً له من حيث هو حاضر»[4].

أنْ تكون «الحداثة» ما هو آني ومباشر، مدرك ومحسوس، فلا يعبّر ذلك وحده عن تعقّد دلالات هذا المفهوم، فالآن هو جزء من دلالة فيه، فهناك كلمة «حديث» بمعنى «الجديد»، وهناك كلمة تتضمن الفعل والحركة هي: «التحديث Modernization»، أي: نقل مستوى العيش من حال إلى آخر عبر استخدام الوسائل الصناعية الجديدة وإدخالها إلى مجال حياتي لم يشهدها من ذي قبل، ولذلك نجد

---

(1) ليو ستروس: موجات الحداثة الثلاث، تر: مشروحي المصباحي، مجلة (فكر ونقد)، عدد (2)، 1997، ص 125.

(2) ألان تورين: نقد الحداثة، ص 19 تر: انور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1 1997.

(3) د. عبد الوهاب المسيري: التحديث والحداثة، ضمن كتاب: (الحداثة وما بعد الحداثة)، ص 60، جمعية الدعوة الاسلامية العالمية، طرابلس، 1998.

(4) رايموند ويليامز: طرائق الحداثة، ص 52، تر: فاروق عبد القادر، (عالم المعرفة)، الكويت، 1999.

التحوّل من مجرد الارتباط بالزمان الآني الى تفعيل الحضور في (الآن) عبر الحركة والفعل الذي يحقق تجديداً في سبيل الحياة بجهد أقل، ومع ذلك لا تبدو «الحداثة» هي: «الآن» وتفعيله، بل هي أكثر من ذلك، إنَّها رؤية جديدة إلى الحياة وقطيعة من رؤى أخرى مختلفة، فهي تحفل بـ (الآن)، وتقدّس الحضور فيه، ولكن بمعنى طموح يتطلع إلى المختلف في العيش، ذلك الذي يتم فيه التأكيد على أنَّ الانسان هو ما يفعله[1] أبداً، وفي هذا المعنى تفتح الحداثة أُفق معانيها الجديدة، فالانسان وفعله هما محوراها الذهبيان. والاهتمام بالإنسان وأفعاله وبالطبيعة من حوله، هو ما كان موضوعاً لثقافة عصر النهضة الأوروبية. وكل ما أنتجه العلماء والفلاسفة والأُدباء والمفكّرين في هذه المرحلة هو الأرضية التي انطلقت منها الحداثة، أمَّا أهم «الحركات التي كوّنت المجتمعات الحديثة، إلى جانب النهضة، فهي: الإصلاح الديني، والتوسّع الجغرافي والتجاري، والثورة العلمية الأولى، والتنوير الذي تلاها، والتطور الدستوري، والثورة الصناعية في انجلترا، والثورتان الأمريكية والفرنسية وقيام الدولة القومية والامبراطوريات العالمية، والثورة الشيوعية، والثورة العلمية والصناعية الثانية المعاصرة»[2].

لقد انطلقت هذه الثورات، أو التبدّلات الكبرى، من مجموعة تبدلات فلسفية حوّلت رؤية الإنسان من بؤرة تأمّل إلى معاينة مباشرة والانتقال من دراسة (الوجود) الى دراسة (الموجود)، ومن التفكير بالمطلق إلى التفكير بالعيني والمحسوس، ففي مجال المعرفة تميزت

---

(1) آلان تورين: نقد الحداثة، ص19.

(2) قسطنطين زريق: مجلة المستقبل العربي، نص ورد في كتاب (الحداثة) ص 10 ـ 11 (دفاتر فلسفية) نصوص مختارة، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، توبقال، المغرب ط 1، 1995.

الحداثة بتطوير طرق وأساليب جديدة في المعرفة قوامها الانتقال التدريجي من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية، وفي مجال علم الطبيعة طرأ تغيّر كبير، فقد كانت الطبيعة نظاماً متكاملاً يتّسم بنوع من التناسق الأزلي الذي يعكس الحكمة العلوية المبثوثة في كافة أرجاء الكون، بينما كانت النظرة الجديدة تنظر إلى الطبيعة كامتداد كمي هندسي وحسابي وهو التحوّل الذي حدث مع غاليلو، ناهيك عن التحوّل بالتصور العفوي والغائي في الطبيعة الى التصور الميكانيكي والديناميكي العليّ، وتحويل الطبيعة الى معادلات رياضية وأشكال هندسيّة، أي إلى هياكل عظيمة فارغة كما يقول برتراند رسل، أو إلى مجرد مخزن للطاقة منذور لأن يتحوّل إلى موضوعات قابلة للاستهلاك كما يقول (هيدجر)، وفي مجال الزمن والتاريخ فإنَّ غائية التاريخ بدأت تختفي وتتضاءل لصالح الميكانيزمات الداخلية والحتميّات المختلفة التي تتدخل في تحديده تحديداً لا تُعرف وجهته إلاّ من خلال مقارنة العوامل الفاعلة فيه، أي ثمَّ تحوّل فكري قاد إلى إظهار أن كينونة التاريخ تتمثل في الصيرورة، أو بعبارة أخرى، فإنَّ تحوّل الكينونة الى فعل وصيرورة ابتدأ في الطبيعة ثم سرى الى التاريخ، فقد أصبح التاريخ سيرورة وصيرورة، أي مساراً حتمياً تحكمه وتحدّده وتفسّره عوامل ملموسة كالمناخ والحاجات الاقتصادية للناس أو حروبهم وصراعاتهم، أمَّا ما يتعلق بالإنسان فقد تميّزت الحداثة بإيلائه قيمة مركزية نظرية وعملية أي جعل الذات مركزاً ومرجعاً، الذات كعقل وإرادة[1]... ويمكن لنا أن نميّز هذه المعطيات من خلال مفاهيم مختزلة، فالحداثية هي الإيمان بالعالم الطبيعي وبالانسان وبالعقل وبالقوى والروابط الإنسانية[2].

---

(1) محمد سبيلا: التحولات الفكرية الكبرى للحداثة، ص 36 وما بعدها من مجلة (فكر ونقد)، عدد (2)، سنة 1997، الرباط.

(2) د. زريق: المصدر السابق نفسه.

تستند الحداثة إلى إرث النهضة الأوروبية من حيث عودتها الى الموروث الفكري اليوناني الذي حفل بما هو متعالٍ وروحي كعطاء إنساني، أي افتراض كائن أعلى هو نتاج للعقل البشري، كما هو حال (الصور) عند أفلاطون و(المحرك الذي لا يتحرك) عند أرسطوطاليس، بل كما هو حال (الواحد) البارمنيدي نسبة إلى (بارمنيدس)، هذه المزيّة هي التي أجالت النظر في ما هو متعالٍ مطلق منزّل من عالم غير العالم المادي الى ما هو مكوَّن داخل الكون المادي، بمعنى الركون الى ما للإنسان فيه شأن لوجوده وتكوينه وخلق فاعليته في عالم البشرية، وهذه الرؤية تجاورت مع معطيات التخلّي عن المنطق الاستدلالي كما هو عند (أرسطوطاليس) واللجوء بدلاً من ذلك إلى المنطق الاستقرائي وهو ما فعله (فرنسيس بيكون) والفلاسفة الذين تأثّروا به، بل والعلماء الذين أخذوا بهذا المنطق عملاً وتطبيقاً، الذي أصبح فيما بعد منطقاً للثورة الصناعية منذ نحو ثلاثمائة عام.

لقد أنتجت هذه الثورة بفعل منطق الاستقراء خصائصها، فالحضارة الحديثة هي حضارة صناعيّة تستند إلى مبادىء موجهة تسود كل نشاطاتها وفعالياتها وقد وضع (آلفن توفلر) عدداً من هذه المبادىء، منها: التوحيد القياسي، والتخصص، والمزامنة، والتركز، والحد، الإنتاجي الأقصى، والمركزية[1].. وقد انعكست هذه المبادىء على سلوك الشخصية الغربية الحديثة، فهي شخصية تحدوها الرغبة في المغامرة والتهيؤ للدخول في أنشطة جديدة تشمل العلاقات مع الأفراد وتعلُّم طرق جديدة لحل مشكلات الحياة اليومية والاتجاه نحو التحرُّر من أثر القيود التقليدية.. والإيمان بقدرة العلم على حل مشكلات الحياة وتوظيف العقلانية والمعرفة العلمية عند مواجهة الصعاب، وارتفاع درجة التطلعات والطموح

(1) ألفن توفلر: حضارة الموجة الثالثة، ص 55، تر: عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، بنغازي، ط 1، 1991.

ليحل الفرد الى أعلى المستويات في مجالي التعليم والعمل، والميل إلى الانضباط فيه، والتقيّد بالمواعيد والتخطيط لأنشطة المستقبل بما في ذلك الأنشطة اليومية، والاهتمام بالمشاركة في الأنشطة الاجتماعية والسياسية على المستوى الوطني[1]، ولعل السؤال يطرح ذاته هنا حول النتائج التي أدَّت إليها دفة التغيير الجذري للحداثة. وبشكل عام واجهت الحداثة نقداً شديداً وعلى كل الأصعدة الفلسفية والعلمية والأوروبية والدينية، وهذا يعني بالطبع شمولها وكونية مشروعها، لكنه يعني - إلى جانب ذلك - سطوتها وسلبيتها رغم حسناتها الجمّة، ولعل أهم نتائجها أنها فاقمت الصراع بين الانسان ووجوده الذاتي والموضوعي، فعلى المستوى التقاني الاقتصادي كما يرى (دانيال ليجي)[2]: تحدّد الحداثة نوعاً من العلاقة الجديدة مع الطبيعة، فهذه الأخيرة لم تعد انعكاساً ولا مقياساً للانسجام الأزلي، أنها مستودع القوى المنتجة التي يتصرّف بها البشر، وما عاد الإنسان عنصراً من عناصرها بل سيدٌ لها، وما عاد يتموضع فيها بل في مواجهتها، وعلى المستوى القانوني/ السياسي نلاحظ الفصل القائم بين دائرة الحياة العامة ودائرة آلياته الخاصة، والفرد هنا يتميّز بوعيه المستقل ونفسيته ونزاعاته الشخصية ومصلحته الخاصة وحتى بلا وعيه وباستلابه وتجريده، أمَّا على المستوى النفسي/ الثقافي فقد أدَّت الحداثة إلى نزعة الهدم النسبي، هدم الجماعات والحقائق الجماعية كلها، العائلة، الكنيسة، القرية، المنطقة، التجمّع المهني، التي كانت تؤمن سابقاً تحقيق الذاتية والتكامل بين الأشخاص.

إنَّ النقد الذي يوجهه (ليجي) الى الحداثة الأولى يرتبط بمؤثرات الحداثة على الدين في معناه السماوي. والذي ترمي اليه الحداثة

(1) د. مصطفى عمر التير: خواطر حول الدور الاجتماعي للثقافة، مداخلة في ندوة: (الواقع الراهن للثقافة العربية)، الدار البيضاء، 1991.
(2) دانيال ليجي: دين وحداثة ودنيوة، (مواقف)، عدد (63).

حسب رأي (ليوستروس) هو تحقيق الجنة فوق الأرض بوسائل إنسانية صرف[1]، وقد ينطوي هذا التوجّه على قدر من الإيمان بمبدأية الدين لكنه، من وجهة أخرى، يتقاطع مع جذرية الدين كرؤية شمولية للحياة على الأرض والخلود في العالم الآخر، ومن هنا تقطع الحداثة الأولى الزمن الديني ولا تحفل إلاً بالزمن الدنيوي، وهذا هو موئل العلمانية في صلب هذه الحداثة، فهي في عناية دائبة بالكون القريب للانسان، المرئي والمحسوس، ولا يعد ذلك مشكلة، فالأديان السماوية تحث الانسان على أن يكتشف أسرار كونه القريب والبعيد، إلاً أنَّ التطرّف في هذا المسعى قاد إلى نتائج عكسية حسب تجارب الحداثة الأولى التي إكتسحت قطاعات الحياة كلها، إن الحداثة كما يقول (شايغان): توقظ التشككات بقدر ما تولد التخيلات الأكثر ارتباطاً بالمستقبل[2] وهو ما عُدَّ تجاوزاً للشك الديكارتي المنهجي، ونزعة الشك المتطرّف هذه أدَّت إلى الفردية المطلقة، فردية الانطواء على الذات وهذا ما لا يريده الدين، فلا فردية مطلقة. وبدلاً من ذلك يحث الدين الانساني على الاندماج في المجموع عبر علائق قيمية، وأدَّت نزعة الشك هذه الى دفع مفهوم العقلانية باتجاه أداتية صارمة من نتائجها السيطرة والقوة والنفوذ غير الأخلاقي تلك التي وجدت ملاذها في العقلانيات الثقافية المفرغة من المعاني الانسانية، بينما العقل نبت إنساني في أوله وآخره، وطاقة لا يمكن لها أن تنفصل انفصالاً مطلقاً عن قوى الإنسان الأخرى، وهذه النظرة التكاملية يحفل بها الدين أيما احتفال، ومن ناحية نلاحظ أن نزعة التشكيك في عقل الحداثة الأولى، أدَّت إلى، ما يسمّيه (مارتن هيدجر) الفيلسوف الوجودي المؤمن بالدين، بالنزعة

---

(1) ليو ستراوس: المصدر السابق، ص 125.

(2) داريوش شايغان: أوهام الهوية، تر: محمد علي مقلّد، دار الساقي، لندن، ط 1، 1993.

العدميّة، أي افتقاد القيم العليا لقيمتها وغياب الأهداف الكبرى، الأمر الذي يعني انحسار الإنسان في غياهب النسبية الرخيصة التي أفقدت الإنسان براءة توجهاته الى المعاني السامية في الحياة والوجود، فالإنسان كائن قيمي، لكن الحداثة الأولى دمّرت وشوّهت إرادته في أن يكون قيمياً، والحياة والعيش فيها دون شرعة من القيم ودون الإحساس بها، بل والايمان بأهميتها لا تعدو أن تكون بدائية همجية لا أكثر، والخلاصة لا اعتراض على مبادىء الحداثة الأولى كما هي، وفي براءتها الأولى، فالدين يدعو الانسان إلى إعمال عقله ويدعوه إلى أن يرى نفسه كشخص، ويحثه على العمل من أجل المجموع، ويدعو إلى العمل للكشف عن كون الانسان الذي يعيش فيه، ولا يتقاطع مع تقدّم الانسان في وجوده وحياته الدنيوية على أن يتم كل ذلك بتوازن (منطق قيمي) يرى في الانسان قيمة أخلاقية سامية وليس مجرد كائن بشري شيئي في وجوده، وكل هذا لا يعني أن الحداثة الأولى في خطابها النظري والعملي، تلك التي امتدّت لنحو ثلاثمائة وخمسون عاماً، خالية من القيم، ففيها لحظات مشرقة عزّزت في الانسان شأنه الفاعل في الحياة والوجود، وأكّدت أن الانسان طاقة لا متناهية للعمل والانجاز والعطاء والإبداع والتعايش والتواصل، هذا ما نراه فيما حققه الانسان لحياته من منجزات علمية ومعرفية تفوق تصوّره كنقطة صغيرة في هذا الكون خلال هذه المرحلة من عمر البشرية، كما أن الحداثة زادت من التعارف البشري أكثر وقرّبت المسافات أكثر..

على وفق هذه الرؤية العقلانية راح عدد من مفكّرينا المعاصرين في دائرة الثقافة الاسلامية يؤشرون همزات الوصل بين الحداثة الأولى وبين المشروع الاسلامي المعاصر مخفضين بذلك من حدّة المواجهة المطلقة بين الحداثة وبين الخطاب الاسلامي كمشروع دنيوي في أحد جوانبه، هذا الخطاب الموائم يطلق عليه المفكر العربي الماركسي محمود أمين العالم: (الحداثة الدينية) ويفترض الى جانبه حداثتين

أخريين، الحداثة الليبرالية والحداثة القومية، وتقوم الحداثة الدينية ـ من منظوره ـ على ثلاث دعامات هي: بناء حضارة مستقلة متميّزة عن الحضارة الغربية، ثم اتخاذ الوحي مرتكزاً للعقل والعمل، وبالتالي تحقيق تنمية مستقلة نابعة من الذات.. وعلى ضوء التجربة المصرية المعاصرة في هذه الحداثة يرى (العالِم) أن هذه الدعوة في حقيقتها هي دعوة ترمي الى تنمية رأسمالية مرشدة تحت مظلة سلفية.. ويخلص ـ في خاتمة المطاف ـ إلى أنه لا توجد فواصل عميقة حاسمة بين فكر الحداثة الليبرالية وفكرة الحداثة الدينية وفكر الحداثة القومية، فما أكثر ما بينها من تداخل، ولعل القاسم المشترك بينها جميعاً هو التوفيقية وإن اختلف مستواها من تيار فكري إلى آخر، ولهذا تكاد تشكّل هذه التيارات الفكرية الثلاثة ما يمكن أن نسمّيه الحداثة التوفيقية[1].

نبقى في الدائرة الماركسية فإذا كان محمود أمين العالم ما زال مصرّاً على ماركسيته فإنّنا نجد في الدائرة ذاتها ماركسياً نفذ إلى الفكر الاسلامي عبر معطيات الفلسفة الظاهراتية، وعقدَ صلحاً مع الاسلام منذ كتابة (تجديد التراث)، وفي إطار مشروعه نراه يسأل: إلى أي حد توجد مفاهيم الحداثة هذه في الاسلام؟ وهو به يسعى الى تأصيل مفاهيم الحداثة في الاسلام، ويرى أن «مفهوم الطبيعة في الاسلام هو أحد مقومات هذه الحداثة»، ولما كانت هذه الأخيرة تقوم على العقل والعقلانية فإنَّ القرآن الكريم ذكر العقل ومشتقاته تسعاً وأربعين مرة أكثرها في صيغة: أفلا تعقلون، لعلكم تعقلون، إن كنتم تعقلون... وفي العلوم الإسلامية ظهر العقل أساساً للنقل في علم أصول الدين عند المعتزلة، ومَن يقدح في النقل عند الفقهاء، وكما قال ابن تيمية:

(1) د. محمود أمين العالم: التيارات الحداثية في الفكر العربي، عن (لوموند ديبلوماتيك)، الكراس العربي، جوبي غشت، 1989، كتاب (الحداثة)، ص 98 ـ 99.

«موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، والدليل العقلي يقيني بينما الدليل النقلي ظني، ويمكن البرهنة على صحة العقائد كلها بالعقل: وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس، وبالنسبة للانسان الذي هو أداة الحداثة وغايتها فقد كان أحد المحاور الرئيسة في القرآن الكريم مع الطبيعة، فقد ذكره خمساً وستين مرة، كما أن تركيز الاسلام على المجتمع أوضح من أن يُشار إليه، فالمسلمون أُمّة واحدة كتعبير عن الله الواحد.. أمَّا التاريخ فإنَّه واضح للعيان في القصص القرآني ووصف دور الأنبياء في تقدُّم التاريخ وانتصارهم في معاركهم السياسية والاجتماعية وقيادتهم لشعوبهم ضد مظاهر الظلم والطغيان والفساد الاجتماعي... كما ظهر التقدُّم في صلب الوحي، في النسخ عندما أصبح الزمان والتطوّر أساس إعادة صياغة الأحكام الشرعية كما كان الواقع من قبل مناسبة استثارته ونزوله.

حتى هنا لا تبدو عملية تأصيل (حسن حنفي) لخطاب الحداثة في الاسلام بمستوى البناء المعرفي الرصين، لأنَّه يؤصلها على ضوء ثنائية السلطة السياسية/ المعارضة، أي يتوسّل الجدل طريقاً لإنشاء نظريته، وفي هذا المجال يقول: إنَّ التحدِّي أمام الاسلام الآن ليس في عدم وجود مقومات التحديث (وهنا يخلط بين التحديث والحداثة بينما مقاربته تقوم على الحداثة وأُسسها في الاسلام) فيه ولكن في غيابها عن وجداننا القومي منذ هزائمنا الأخيرة في عصر التدهور والانهيار، منذ سقوط الأندلس وعصر ابن خلدون حتى الآن. والسؤال لنا: كيف يُمكن إعادة بناء مخزوننا النفسي في وعينا القومي من أجل تقليص ثقافة السلطة التي استقرت وثبتت منذ ألف عام حتى يمكن إبراز ثقافة المعارضة التي حملت مقومات الحداثة[1].

---

(1) د. حسن حنفي: مقومات الحداثة في الاسلام، المصدر السابق نفسه، ص 100 ـ 101 ـ 102.

هنا تبقى الأسئلة قائمة: هل حقاً أرست نظم المعارضة الفكريّة والسياسية في تاريخنا العربي الاسلامي شيئاً من الحداثة، هل تمثّلت مبادىء الحداثة وانعكس ذلك في سلوكها؟ أم مجرد الاختلاف مع السلطة هو وحده الكفيل بأنْ تكون المعارضة مجالاً حيوياً للحداثة؟

شيء من الإيجاب أنْ يبحث ماركسيينا العرب مسألة علاقة الاسلام بالحداثة، ربما هذا عطاء تاريخي يُسجّل لهم، لكن مفكراً شغلته مفاهيم المعارفيّة الغربية مثل (محمد اركون) يتحوّل بتأصيل الحداثة في تراثنا من مجرد التسمية المفاهيمية القسرية أحياناً، مثلما وجدنا الأمر عند محمود أمين العالم وحسن حنفي إلى تسمية تجارب مَن انخرط في إحداث الحداثة في ذلك التراث، أي تشخيص النماذج من علماء الإسلام ومفكريهم، ومنهم فيلسوف قرطبة الكبير (ابن رشد)، أحد أفضل ممثلي التيار العقلاني والفلسفي والعلمي عندنا، بل يرى «إنَّه أفضل مثال يمكن أخذه من الجهة العربية لكي ندرس موضوع الحداثة ومشكلة الاسلام والحداثة، فهو من جهة مفكّر مسلم وفقيه مشهور، وهو من جهة أُخرى صاحب تيار مشهور داخل الفكر المسيحي القروسطي»، وقبل ابن رشد كان هناك الامام (الشافعي) الذي «قام بحركة إيجابية نافعة» حين وضع رسالته الشهيرة في أصول الفقه[1].

إنَّ أركون هنا لا يريد استحضار ما أنجزه (ابن رشد والإمام الشافعي) من فكر بقدر ما يُريد استحضار واستلهام الارتباط الجوهري لهذين العالمين بعصرهما، وهو ما يمكن أنْ يقوم به أحد فقهاء أو علماء الحاضر، بحيث «يستطيع من خلال التراث والسنّة أن يدفع بالأمور الى الأمام ويطورها لكي تصبح قابِلة للاندماج في عصر

---

(1) د. محمد أركون: الاسلام والحداثة، مجلة (مواقف) العدوان 59 ـ 60، سنة 1989.

الحداثة، وفكر الحداثة، وعقلانية الحداثة، فقد كان هم (الشافعي) أن يُحارب الفوضى التشريعية والقضائية السائدة في عصره، كان يريد أنْ يخلع على الفقه والتشريع نوعاً من التماسك والجدية على العمل العقلي للقاضي وعلى العمل العقلي للفقيه عندما يتنطحان للإفتاء في مسألة ما، أو لحل مشكلة ما..».

إنَّ الحداثة من منظور (أركون) هي: موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، موقف الروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصّل إلى معرفة ملموسة للواقع... والحداثة ـ من جهة أخرى ـ تعني الحركة والانفجار والانطلاق... والإسلام في لحظة انبثاقه التاريخية كان يمثّل الحداثة.. أي لحظة تغيير وتحريك لعجلة التاريخ، إنَّ انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغيراً، بل هو تغيّر جذري بالقياس إلى ما قبله، وكان يمثل حركة تاريخية مندفعة بكل قوة وانطلاق على الأصعدة كافة، ولكن بعد أنْ ترسّخت الدولة الاسلامية فإنَّ التغيير استمرَّ لبعض الوقت على الصعيدين الاقتصادي والسياسي ثم تشكّل تدريجياً فكر ثابت تحوّل بالتدريج من طاقة تغييرية أي أنه ملجوم من قبل متخصِّصين معروفين بهذا العمل هم: «فقهاء» و«علماء»[1].

إنَّ رؤية المفكر الجزائري محمد أركون هنا أكثر نقديَّة وأكثر واقعية كونها تتوسّل الروح الاسلامي في علاقته بالتاريخ والحضارة، تذهب الى جوهر الاسلام كونه مشروعاً للتغيير الجذري في حياته البشرية، وتدعو الى استلهام هذا الجوهر للدخول في معترك تأسيس حداثة إسلامية جديدة متجاوزة بذلك التناقض الظاهري الذي غالباً ما يضفيه أولئك الذين يسعون الى المقاربة بين الاسلام والحداثة، حين يقحمون مفاهيم الحداثة الغربية على رؤية القرآن دون وشائج دلالية

(1) د. محمد اركون: المصدر نفسه.

كافية وهو ما أراد المفكر السعودي (زكي الميلاد) تجاوزه أيضاً إذ أعاد قراءة هذه المقاربة بين مفاهيم الحداثة والخطاب الاسلامي في مكوناته الرئيسة، القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة والسلالة المحمدية من علماء الدين والفقه، يرى الميلاد: أن عنوان الحداثة والاسلام هو حديث جديد لم يكن مطروحاً قبل الانبعاث الاسلامي، وقبل ذلك كان مجرى الحديث عن الحداثة والتراث، القديم والجديد، الأصالة والمعاصرة[1].. ويرى: أن الحداثة بحاجة الى مراجعة ذاتية خصوصاً في علاقتها بالإسلام[2].. حيث كانت رؤية خطاب الحداثة قد وصمت الاسلام بالماضويّة والتراثية وعدم القدرة على مواكبة الزمن وتحوّلات العصر ومجاراة الحضارة، وحان الوقت الذي يراجع فيه خطاب الحداثة في الوطن العربي والعالم الاسلامي هذه المنهجية في فهم ومعرفة الاسلام، خصوصاً بعد الانبعاث الاسلامي الذي كشف عن قدرة الاسلام الهائلة على الإحياء والنهوض والتجديد[3].

إنَّ التلكؤ الحاصل في غياب قراءة جادة تحكم العلاقة الحقيقية بين الخطابين، الإسلامي والحداثي إنَّما تعود بنظر الميلاد إلى: مشكلة الانفصال والقطيعة بين النصوص الدينية والعلوم الاجتماعية والانسانية. لذلك نجده يسلّط الأضواء خلال مقاربته في كتابه (الفكر الاسلامي) على هذه الجوانب، ويربط مفاهيم عدة وردت في الخطاب الاسلامي بمفاهيم رئيسة في خطاب الحداثة على ضوء علاقتهما

---

(1) د. زكي الميلاد: الفكر الاسلامي/ قراءات ومراجعات، ص 81، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 1999.

(2) الميلاد: المصدر نفسه، ص 84.

(3) الميلاد: المصدر نفسه، ص 85.

(4) الميلاد: المصدر نفسه، ص 89.

بالواقع الاسلامي؛ الانسان والمجتمع والتاريخ والمستقبل، ومن هذه المفاهيم مثلاً: المعرفة (إقرأ)، استعمال القرآن العقل كفعل ليس كاسم، أولوية العلم، السُنن والقوانين، الاجتهاد، العلاقة بين الذات والعمل، الزمان وعلاقته بالتغيير.. الخ.

إذا كانت الحداثة هي رؤية للإنسان، فإن الاسلام جاء بأفضل رؤية عن الانسان تتكامل فيها الأبعاد المختلفة، الروحية والعقلية والمادية[1]، ويضيف: إن المتأملين في القرآن يكتشفون أن معارفه تتجدّد لهم بتجدّد الزمان، وليس هناك مَن يظن أنَّ القرآن استنفد معارفه مع كل ما حصل في العالم من تطور وتقدّم شاملين في العلوم والصناعات والاتصالات وغيرها، بل ان العالم اليوم يكتشف أكثر من أي وقت مضى فاعلية المعاصرة في الاسلام الذي يتزايد حضوره في العالم ويطرح كأحد الخيارات العالمية الكبرى في مواجهة الأزمة الحضارية المتفاقمة في العالم[2]...

مهما تكن جدية هذه الرؤى والتفسيرات التي يكشف عنها الفكر النقدي العربي الاسلامي المعاصر فإنَّ المسؤولية اليوم هي أكبر على عاتق المفكّرين عندنا في المفاصلة النقدية بين الخطابين، الإسلامي والحداثي، لأنَّ التقاطع قائم في صميم رؤية كل واحد منهما، إذ تقوم حداثة الغرب على العلمانية بينما يختلف الأمر مع الإسلام فهو دنيا وآخرة وهذا لا ينفي القواسم المشتركة بين رؤيتي الخطابين. وحصتنا في المشاركة الحضارية والتعارف الثقافي يجب أن تنصرف الى هذه القواسم بل واستنفار تأصيله المتبادل في المرجعيتين، الإسلام والحداثة، سواء في المماثلة الدلالية بينهما، دون التماهي المطلق ومراعاة الخصوصية، أو تكريس قراءة جديدة لمعنى الإنسان وفاعليته

---

(1) المصدر نفسه، ص 85.

(2) المصدر نفسه، ص 90.

الوجودية كما يراه القرآن وربط ذلك بحركية التاريخ والتنافذ الزماني بين الانسان والحياة.

لقد تجاوز الغرب حداثته الأولى ودخل حداثته الثانية بينما نحن ما نزال ندور في إشكاليات علاقتنا بالأولى، ولم نحسم أمرها لا مع أنفسنا ولا مع غيرنا، وتبقى طريقة فهمنا لذاتنا... ولغيرنا... هي رهان مشاركتنا الفاعلة في التاريخ.

2 ـ الإسلام والعولمة...
الاجتهاد والتنافذ مع العصر..

1 ـ نحنُ والتاريخ. . . /

حين نسعى إلى دراسة شيء من العلاقة بين مفهومين حيويّين كالإسلام، وهو: عقيدة ونمط حياة، والعولمة وهي: فلسفة جزئية ونظام علاقات جديد، فإنَّنا بذلك نُدرك قبلياً أهمية ما نحنُ نقوم به؛ إذ نقع تحت ضرورات واقعية تمليها علينا ظرفيات التاريخ، ولما كان الإجماع يقرُّ وبشكل مؤكّد بأنَّ العولمة هي: (شرط العمل الانساني في نهاية القرن لا يمكن مخادعته. .)[1]، فإنَّنا بازاء هذا الإجماع، لا يمكن لنا أن ننعزل عن المصير الوضعي الذي يواجه البشرية في هذه المرحلة، وبالأمس القريب جرَّب العرب ما كانت تشي به ماكنة الغرب الفكريّة من مفاهيم وفلسفات، كالقوميّة والماركسيّة والأُممية وشتى أنواع الوضعيات والأنظمة العلمانية والليبراليّة، وبين المطلق والنسبي والقبول المطلق والنسبي، بل بين التوفيق والانتقاء والمواءمة والاصطفاء، وجد مفكّرونا العرب، في العصر الحديث والمرحلة المعاصرة، أنفسهم في خضمّ الاندماج مع ما زفّهُ الغرب إلينا من فكر

---

(1) أولريش بك: ما هي العولمة/ ص 33، تر: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، ألمانيا، ط 1، 2000.

ومن أنماط مقارباته الفلسفية الجزئيّة، وبلا ملل أو كلل عُدنا منذ مطلع سبعينات هذا القرن إلى المراجعة والنقد والتفكيك والتمحيص وإعادة قراءة التراث ومجمل القراءات الطارئة عليه والداخلة في مفاصله، وقد لا يهم الانسياق وراء كل هذه المناشطات الفكريّة بقدر ما يهم الاستنتاج منها بأن تجريب العرب والمسلمين لزاد الغرب الفكري يعكس حقيقة إيجابية مؤدّاها إن العرب ليسوا مُنعزلين عن حركة التاريخ، بغضّ النظر عمّا إذا كان تواصلهم وتقاطعهم مع معطيات الثقافة الغربية، ثقافة الآخر بمختلف أشكالها قد جاء نتيجة ردّ فعل على هذه المُعطيات فإنَّهم مارسوا التاريخ في صيرورته وتحوّلاته وكرّسوا لدورهم ممكناته الفاعلة فجاءت مشاركتهم متواصلة مع حركة التاريخ، وهي عُرضة الى النقد حدَّ النفي، وفي الوقت ذاته إمكانية للقبول والتواصل المطابق!

مع العولمة، لا يكاد الأمر يختلف، فهي الأخرى نتاج غربي محض، سواء ما يتعلّق بالمصطلح أو بالفلسفة الكامنة فيها ووراءها، فهي موضة العصر، شأنها شأن القومية والماركسية ومختلف الليبراليات والأصوليات الوضعية، فالعولمة انزياح فكري جديد حتّمته ظرفيّة محدّدة تاريخياً، ومثلما قبلنا ورفضنا القومية والماركسية، بعد جهد وأذى، كذلك اليوم، وهذا هو سياق المثاقفة في التاريخ، ترانا نقبل بالعولمة من جهة ونرفضها من جهة أخرى، سواء كنّا جماعات واتجاهات نعبّر عن فلسفة ما، أم أفراداً نعبّر عن رؤية فلسفية خاصة بنا، ومن هنا، ونحن نتداول الحديث عن العولمة ونقلّب أوضاعها، فإنّنا نجرّب معطيات العصر وانعكاساتها على أحوالنا، وفي هذا نمارس فعلنا التاريخي دونما أنْ تخدعنا ذواتنا بأنّنا ننتمي إلى ثقافة الأطراف أو الهوامش، فالعولمة نبت بشري فيه ما نرفضه وفيه ما نقبله، ولنا حق التواصل أو القطيعة أو الانقطاع عنه، وعلى هذا نرى

أن الفعل التاريخي الأصيل لا ينهض إلاَّ بالحرية، حريّة الانسان بأنْ يتّخذ موقفاً من التاريخ، لأنَّ الانسان في نهاية الأمر هو المسؤول عن النتائج.

2 ـ العولمة والتاريخ. ./

إنَّ العولمة هي: (صيرورة تاريخية)[1]، وهذا يعني من جهة أنها حتمية أملتها الظروف التاريخية بحسب خصائص تحولاتها السياسية والاقتصادية في المستوى الأساس، ويعني من جهة أخرى، أنها منجز يرتبط بمرحلة من التاريخ، بل هي (حصيلة المنجز السريع والمتنوّع للإنسان في دخوله لقرن جديد، لقد كانت العولمة مصطلحاً ثقافياً واجتماعياً يتضمّن مفهوماً جيوبوليتيكياً لكي يغدو ظاهرة قويّة مؤثّرة تتغلغل في مسارب الحياة وتتفرّع عنها عوالم جديدة لها مجالها المتنوّع الذي تحكمه الاقتصادات أساساً. . ومسالكهُ وأسواقه وبورصاته)[2]، وهذا الفهم، أو شيء منه، نجده قد تبلور بشكل أوليّ عند نهاية العقد الستيني من القرن العشرين[3]، لكن مزيّة هذا المفهوم جعلته أبداً يتضمّن (عملية تحوّل Process أكثر مما يتضمّن توصيفاً لوضع قائم)[4]، فهو مفهوم إجرائي أكثر منه مفهوم وصفي.

---

(1) د. ابراهيم نصر الدين: العولمة وانعكاساتها على دول العالم الثالث/ ص 35، ضمن كتاب (العولمة)، جمعية الدعوة الاسلامية العالمية، طرابلس، ط 1، 1999.

(2) د. سيار الجميل: العولمة والمستقبل/ استراتيجية تفكير/ ص 79، الأهلية، عمّان، ط 1، 2000.

(3) كان مفهوم العولمة Globalization قد أُطلق لأول مرة من قِبَل عالم الاجتماع الكندي (مارشال ماك موهان)، عندما صاغ منذ نهاية الستينات مفهوم: (القرية الكونية).

(4) د. ابراهيم نصرالله: المصدر السابق نفسه، ص 36.

ويوماً بعد آخر تتضّح دلالات هذا المفهوم باتضاح دلائله الواقعية ومؤشراته العملية ومقاصده الستراتيجية، فهناك مفاهيم اختلافيّة مجاورة له، منها:

1 ـ المحلية Localization

2 ـ العالميّة Globalizm

3 ـ الكونية Universalism

4 ـ الكوننة Globalisation

5 ـ العولمة (Mondalisation) أو (Globalization)

إنَّ دلالات هذه المفاهيم تختلف كل حسب قطاعها المعرفي ومجال تطبيقها، لكنها تتجاور اليوم في الحديث عن أدبيّات العولمة، وبغض النظر عن التحولات الجزئية التي جرت في عالمنا القريب، هناك تحولات تكاد أن تكون كلية وجوهرية فيما نعيشه من مرحلة، إذ (نشهد ظاهرة سقوط الحواجز المكانية والزمانية بين الناس والشعوب نتيجة الثورات المتعاقبة في ميادين الانتقال والاتصال.. وهناك أيضاً ولادة كيانات اقتصادية مُستقلة عن الدولة، كذلك عن مجموع الدول، كالمشروعات الصناعيّة والتجارية والخدمية العملاقة التي تعبر القارات، ولا تعترف بحدود الدول.. نشهد أيضاً انهيار النظام الدولي القديم بجوانبه الاقتصادية والسياسية والعسكرية..)[1]، وإحلال نظام دولي بديل له.

إنَّنا إذن إزاء شمولية جديدة ليست تلك التي تنطوي على دلالات ميتافيزيائية تمتُّ بصلة الى الأنظمة الفلسفية المثالية[2]، بل تلك

---

(1) د. أحمد كمال أبو المجد: العولمة والهوية ودور الأديان/ ص 50 ـ 51 (العولمة) طرابلس، ط 1، 2000.

(2) د. رسول محمد رسول: الحضور والتمركز/ قراءة في العقل الميتافيزيائي

الشمولية التي (تدلُّ، من الآن فصاعداً، بأنَّه لا شيء مما يحدث في كوكبنا يُعد حدثاً مكانياً، إنَّما كل المخترعات والانتصارات والكوارث تخص العالم بأسره، وأن علينا نحن أنْ نُعيد توجيه حياتنا وأعمالنا، منظماتنا ومؤسساتنا على امتداد محور محلي ـ عالمي، وتنظيمها من جديد. .)[1]، وعلى هذا الأساس ليست العولمة مجرد مفهوم نتداوله شعبياً ونتفنّن أحياناً في تداوله وتعريفاته، بل هو: فلسفة عملية جديدة ونظام علاقات وعمل ومصالح جديدة في دلالاته وغاياته ووسائله، إن هذا النظام ينزع عن الدولة الوطنية ملكيتها، لكنه لا يسعى إلى إيجاد دولة عالمية أو حكومة عالمية، ويسعى إلى إذابة الثقافات الوطنية باتجاه نزعة عدميّة عبر إحلال وفرض أنموذجه الثقافي، وينزع إلى تقويض الإرادة السياسية للشعوب والأُمم وجعلها إرادات خانعة ومطيعة لإنموذجه السياسي.

هكذا يشتغل نظام العولمة في الميادين الرئيسة في الوجود البشري، الاقتصاد عبر نزع ملكية الدولة الوطنية، والثقافة عبر إذابة النماذج الثقافية والسياسية الوطنية، وفي ذلك تكون موجِّهات نظام العولمة هي موجِّهات سلبيّة مثلما هي غاياته ومراميه الستراتيجية، فما العمل ونحن أُمّة لها دين وعقيدة، ولها نظام عمل وحياة، ولها إرادة سياسية وممكنات اقتصادية فضلاً عن هويتها الثقافية؟

3 ـ نحن والعولمة. . ./

بدءاً لا بُدَّ من التأكيد أن موجة النظام العولمي الجديد لا تستهدف الوطن العربي أو الآفاق الإسلامية دون غيرها، فهي موجة عامة وشاملة تطول الشعوب والأُمم والأوطان والبلدان والأقطار كلها،

الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2000.

(1) أولريش بك: المصدر السابق نفسه، ص 28.

إنها مسعى شمولي في مفهومها المكاني، والعرب والمسلمون ليسوا منعزلين عن جوارف هذه الموجة، بل يعدّون ضمن أولويات اجتياحها الجغرافي والثقافي، لما في الوطن العربي والدول الإسلامية من مواقع جغرافية مهمة، بل حسّاسة، ولما لهم من موارد طبيعية وبشرية وتكوينات استهلاكية هائلة، ناهيك عن العناصر الثقافية والحضارية التي تنطوي على قيمة عليا من التحدِّي لغايات النظام العولمي الجديد. وهذا يعني أن العرب والمسلمين يمثلون بالنسبة الى الغرب بؤرة حيويّة ومجالاً خصباً للتطبيق والمناورة والاختراق.

في الوقت الذي يتبجّح فيه دعاة العولمة وطالبيها بأنَّ رؤيتهم هذه تخلو من التوجّهات العنصرية والاستعمارية والاستحواذية والتدميريّة فإنَّ السلوك العولمي الغربي حتى اللحظة يشي بأكثر من هذه العناصر السلبية، فمن منظور العرب والمسلمين، سواء أكانوا موالين لها أم منتقين لبعض عناصرها ووجوهها، أم رافضين لها جملة وتفصيلاً، تنطوي العولمة على عناصر سلبية، فهي في الوقت الذي تريد خلق أنموذج من العلاقات الاقتصادية والثقافية والسياسية يرتقي بالبشريّة إلى مستوى يليق بالكرامة الانسانية قائم على أساس العدالة الكونية وحرية التعبير عن الهوية الدينية والثقافية، يلاحظ هؤلاء أن مستويات المطابقة بين الرؤية والممارسة غير متوازنة، فقانون السوق الغربي هو المُهيمن لصالح الدول الاقتصادية الكبرى، وصندوق النقد الدولي والمساعدات الدولية لا تزال ترزح تحت طائلة المصالح السياسية للدول الكبرى في تعاملها مع الدول العربية والاسلامية. ونماذج الثقافة الجديدة، ثقافة الصورة والجسد، هي الغالبة في كل الإعلاميات الغربية، وتسعى امبراطوريات الاعلام الغربي جاهدة إلى إعمام أُنموذجها على الثقافات الوطنية داخل الوطن العربي والدول الاسلامية، أمَّا على المستوى السياسي فإنَّ نمط السياسة المتعولمة ما زال يكيل بمكيالين فيما يتعلّق

بالقضية الفلسطينية ومنح الفلسطينيين عودتهم إلى أرضهم ودولتهم وحريتهم المغصوبة، وما زال الغرب الأمريكي والبريطاني يضرب طوق الحصار على عشرين مليون عراقي في الداخل والخارج، وما زال يفاقم الأوضاع داخل الجزائر والسودان ولبنان وسورية وايران باتجاه العُنف الداخلي المتبادل، وما زال يلاحق الاسلاميين أينما يفرون من غطرسة الغرب والدول الوطنية العميلة داخل الوطن العربي والبلدان الاسلامية، وما زالت السياسة المتعولمة تنشر قلاعها العسكرية البحرية والبرية في منطقة الخليج العربي بدعوى حفظ الأمن والمصالح الحيوية الغربية.

إنَّ معطيات السلوك الغربي في علاقاته مع العالم غالباً ما تثير مخاوف العرب والمسلمين من العولمة، وتؤرق عندهم الخوف من المستقبل خاصة بعد تسليمهم بحتمية النظام العولمي الجديد، وسريان مفاعيله في ميادين الاعلام والاقتصاد وشيوع رموزه الثقافية والعلمية والفكرية، فنحن إذن بازاء تحدٍ يحتم علينا أن نعد له العِدّة ما بوسعنا من قوة مادية، ومن فكر متنوِّر، ومن إرادة متحرّرة من النكوص والهزيمة والإحباط التي ورثناها من تجارب سابقة أملتها علينا ظرفيات تاريخية لم يكن الغرب الاستعماري بمنأى عن غرسها في وجودنا، سواء في حضوره المباشر قبل الاستقلال الزائف أم بعده، والذي داهمنا ببزَّة عسكرية، ظاهرها التحرّر وباطنها القمع الفكري والتصفية الجسدية والتجويع المنظَّم والحرمان الاجتماعي واللامساواة والحرية الغائبة.

هكذا نحن بازاء تحديين، تحدي العولمة القادمة الينا كالغراب الغازي من خارج ديارنا، وتحدي الأنظمة السياسية الوطنية بالاسم في بلداننا العربية، التي خانت قَسَم الولاء لقضية الانسان العربي في حياته، ووجوده وكرّست فيه الهزيمة والفقر والمرض والجهل والحرمان

والتشرّد والضياع وهجر الأوطان، مما أنعم الله به من ممكنات ماديّة سَرَّها الله في أرض البلاد العربية والاسلامية، لكننا، وفي ضوء رؤية عقلانية نقدية تدفع بالاستسلام الى الواقع المرير بعيداً، وتستنشط من ممكنات الأُمّة مصادر قوتها، وتستنهض من الواقع العربي المعاصر شرعة الإيمان بأنَّ الانسان قوة غير متناهية قد يكبح القمع بعض جذواتها، لكن في بعض آخر شيئاً مما يذكي جذوة المواجهة وعدَّتها والابداع وتجاوز المحن، ولنا فيما اختاره الله لنا من دين قوة نسترشد به في المواجهة والتحدي، فلنا في ديننا الاسلامي الحنيف مرجع يسدُّ عنّا فراغ الرؤية إنْ غيّبها الآخرون عنا، فكيف لنا أن ننظر الى تحدي النظام العولمي في ضوء المرجعية الاسلامية؟

4 ـ الإسلام والعولمة. . ./

لقد عَدَّ الاسلام الناس جميعاً أُمّة واحدة تجمعها الانسانية وان فرّقتها الأهواء والمصالح، قال تعالى: ﴿كان الناس أُمّة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾، وقال تعالى: ﴿وإن هذه أُمتكم أُمّة واحدة وأنا ربّكم فاعبدون﴾ (الأنبياء 92)، وقال أيضاً: ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾ (الروم 22)، وان اختلاف الناس شعوباً وقبائل لم يكن ليتقاتلوا ولكن ليتعارفوا، ﴿يا أيُّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأُنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات 13)، فليس في الإسلام اختلاف في المعاملة بسبب اختلاف اللون، وإنَّ التفاوت بين الناس بالعمل لا باللون أو النسب، وحارب الاسلام فكرة التمييز العنصري فالناس جميعاً لآدم، كما حارب العصبيّة القبلية والقومية والاقليمية ليكون العدل هو السائد، كما أن التعاون الانساني مبدأ عام في كل الجماعات الانسانية كما قرّره القرآن الكريم وحثَّ عليه، ومنع الإسلام التعاون على الإثم، ﴿وتعاونوا على البرِّ والتقوى ولا تعاونوا

على الإثم والعدوان﴾ (المائدة 2)، كذلك حثَّ النبي (ص) على مساعدة الأخ لأخيه في أي موقع أو موطن «فالله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه»، كما أن قانون الأخلاق عام يشمل الأبيض والأسود، ويشمل الناس جميعاً في كل الأقطار والأمصار، وهم مخاطبون بأحكام الإسلام أنى وجدوا، فهو الشريعة الأسمى، الصالحة للعالمين في كل الظروف ﴿وما أرسلناك إلاَّ رحمَة للعالمين﴾ (الأنبياء 107)، ﴿وما أرسلناك إلاَّ كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾ (سبأ 28)، فقد أقرَّ الاسلام للانسان أن يعمّر الأرض ويستثمرها ويسير في طريق إصلاحها، ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها . .﴾ (هود 61)، فتأمل عبارة (استعمركم)، أي طلب منكم عمارتها، «وهو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقها»، ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ (الأعراف 56)[1].

هذه هي الشمولية الانسانية في المرجعية الاسلامية، إنها تعكس نظاماً منفتحاً على الانسان دون جهوياته العُنصرية والعرقية والمكانية والزمانية، وتنشد فيه رؤيته الانسانية التي تقوم على العدل والإحسان والتسامح والتواصل، وهو ما يتقاطع جذرياً وجوهرياً مع رؤية النظام العولمي الجديد، إذ (يمكن القول بأنَّ الإسلام ينفصل عن إشكالية العولمة ـ بعكس النظام الغربي ـ وبذا يتعزّز المستقبل في العالم الحديث بمبادىء الإسلام لأنَّه يقود العالم كله الى الخلاص بعد فشل رأس المال، وفشل الشيوعية وقصور العقائد الروحيّة الأخرى عن تدارك أحوال المعاش وتدبير الحلول للجماعات الانسانية في مشكلات الاجتماع والاقتصاد وما يتفرّع من مشكلات الأخلاق والآداب)[2].

---

(1) د. موسى أبو الريش: العولمة والمستقبل/ مخاطر وتحديات، مجلة الكلمة، العدد (25)، ص 109 ـ 110، بيروت، 1999.

(2) المصدر نفسه، ص 115.

إنَّ هذا التفارق والاختلاف بين النظامين يلقيان المسؤولية على النخب المثقفة في أن تمارس مسؤولياتها المعرفية والتاريخية في خلق أنماط من المواءمة المتكافئة والعادلة بين طروحات العصر وضرورات الواقع التاريخي الذي نعيش فيه بما لا يتناقض مع رؤية ديننا الحنيف، فالرفض المطلق لمعطيات العولمة لا يُجدي نفعاً بإزاء جوارف العولمة وحتميتها التاريخية، فنحنُ بين رؤيتين متناقضتين، رؤية النظام العولمي الاستحواذية، ورؤية النظام الاسلامي الانساني التواصلي العادل، والمخرج الوحيد لنا من هذه المحنة العسيرة هو: البحث عن الجوانب الايجابية والانسانية في نظام العولمة، ثم تمكين العقل الاسلامي الاجتهادي في معالجة الجديد الطارىء الذي يفرضه فقه العولمة ذاته بما يسمح بـ (استيعاب صور التطور العمراني ويواكب حركة العلم والتقنية، ويسهم، كما أسهم المسلمون الأوائل، في تطور العلوم والمعارف الانسانية)[1]، ولعل التأصيل المنهجي العقلاني لشمولية الاسلام الانسانية مقابل البعد السلبي والاستحواذي في النظام العولمي يقتضي الفصل والتمييز بين مفهومين جوهريين يرتكز اليهما النظام العولمي الجديد، فكما أشرنا من ذي قبل فإنَّ العولمة نظام عمل وممارسة فعلية يعتمد على معطيات التحديث Modernalization فهذا لا يؤشر فينا سوءاً حينما نستثمر البنى التحديثية الغربية في مجال الصناعة والزراعة وتقنيات الاتصال والطب، ولا بأس أيضاً من الانخراط في برامج الخصخصة العادلة والانخراط في التعاون مع الشركات عابرة القارات إذا ما اعتمدت، هذه الشركات، على رؤية اسلامية لا تؤدي الى مسخ الهويات الوطنية والخصوصية المحلية الاقتصادية، والمؤسسات الاسلامية كثيرة العدد في هذا المجال، خاصة في دول آسيا وشمال شرق أوروبا، ولكن في الوقت ذاته علينا أنْ نواصل نقد

(1) د. أحمد كمال ابو المجد: المصدر السابق نفسه، ص 59.

البنى الفكريّة والفلسفيّة التي تنطوي عليها العولمة كنظام فكري وفلسفي وتنفتح على أوجه مغايرة في الظاهر، هذه البُنى التي تستند إلى معطيات الحداثة الثانية Second Modernity أو ما يعرف بما بعد الحداثة Post وهي رؤية فلسفية عدميّة في جوهرها وظواهرها ومعطياتها. وأخيراً لا بد من تعرية ونقد البعد الاستحواذي والاستعماري الجديد الذي تنطوي عليه العولمة، والذي يتبدى في السلوك السياسي والاقتصادي والثقافي للخطاب الغربي المعاصر، الخطاب المتعولم الذي يسعى الى طي كل الممكنات الدولية، الاقتصادية والثقافية تحت عباءته الكونية، وكل ذلك لن يكون إلاّ باستدراج العقل الاسلامي العربي الاجتماعي من عزلته وممانعته وعليائه المعرفي الى أرض الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري، الأمر الذي يعني انفتاح المرجعيات الاسلامية الجزئية والكلية على معطيات العصر، ولنا في تحولات الرؤى الغربية الجديدة للاسلام[1] العامل المشجع على الشروع في مصالحة جديدة بين العقل الاجتهادي الاسلامي ومعطيات العصر الجديدة كما نحياها ونواجه تحدياتها.

---

(1) حول هذا الموضوع أُنظر كتابنا: «الغرب والاسلام» استدراج التعالي الغربي، مصدر سابق.

3 ـ الإسلام.. والمثاقفة الجديدة..

المثاقفة عملية تاريخية تهدف إلى إحداث تداخل بين نمطين أو أكثر من الثقافة، على أنْ تختلف الواحدة عن الأخرى بما لها من خصوصية ماهوية تميزها، وهذه العملية قديمة قدم النشاط الجسدي عند البشر كمرحلة أولى، ثم النشاط الفكري في مرحلة تالية، وهي عملية عامة لا تكاد تنحصر في وطن دون غيره أو أُمّة دون غيرها، وهي الى جانب ذلك عملية مأهولة حتى تكاد أن تكون سياقاً طبيعياً عند الشعوب والملل، فالانغلاق على الذات أو الملة لا يعدو أن يكون وهماً، ذلك أن طبيعة الإنسان أبداً هي حاجته الى شبيهه وجنسه، ناهيك عن ألفة الانسان لما هو مختلف عنه والنفس البشرية تندفع على الدوام الى خارج الجسد لكي تكون وتتنامى بغض النظر عن المردود النفسي أو الفكري أو المادي.

على مدى التاريخ عرفت البشرية تداخلات لا حصر لها بين شعوبها وأصبح لهذا التاريخ معطيات ووقائع مما أدَّى الى أنْ يشتق له حقلاً، وهو ما يعرف بالأدب المقارن أو الثقافة المقارنة أو التاريخ المقارن وهي التي استقرَّت كعلوم لها مناهجها وطرائق البحث والكتابة في أسوارها. إلاَّ أنَّ هذه العلوم لم تعد تتسع لما يفترضه فكر المثاقفة من تطورات، خاصة تلك التي أملاها القرن العشرون وأكّد حضورها المعرفي، فمنذ العقد الأخير من القرن التاسع عشر أخذ التحديث مجراه الفاعل في حياة البشر، ومنذ مطلع النصف الثاني من القرن

العشرين أخذت ثورة الاتصالات مداها وكان من نتائجها تجسير الفجوات والمتسعات الجغرافية وتقريب مسافاتها وبعد ظهور المنظومات الحاسوبية وثورة المعلومات ثم (الإنترنت) ضاقت المسافات أكثر وأصبح الزمان وما فيه من وقائع يتركّز في خلية مادية تختزل المكان في لحظة زمانية واحدة فتحوّلت عملية المثاقفة Aculturalization من المرئي (دون وسيط لقاء البشر والشعوب وجهاً لوجه) الى التعارف عبر المقروء (الكتاب المراسلات) ثم الى المثاقفة عبر وسائط مرئيّة وسمعيّة ذات قدرة فائقة على اختزال المكان.

في إطار التاريخ كان المسلمون قد خاضوا غمار المثاقفة عملياً، سواء في أرض الواقع ومعطياته الحياتية أم على مستوى التفكير والبناء المعرفي، ولم يجدوا حرجاً في نحو هذا الاتجاه، فالمرجعية القرآنية تأذن بمثل هذا المنطق وتدعو علناً إلى التعارف البشري والثقافي والحضاري (سورة الحجرات، آية 13)، هذه الرؤية سرعان ما أخذت طريقها إلى الوعي المعرفي عند المسلمين، وبزمن مبكّر، فالتعارف البشري المباشر بين المسلمين وأقوام أخرى كان منه التعارف الديني والثقافي والحضاري، إلا أن شعور المسلمين بالريادة الحضارية الجديدة أملى على عاتقهم مهمة (التعريف) بعد (التعارف)، فكانت بادرة الخوارزمي مثلاً في (مفاتيح العلوم)، وهي تجربة رائدة ومبكرة في تدوين معطيات المثاقفة التي جرت، ومعطيات التعارف الثقافي بين الشعوب الذي تمَّ فيه التنافذ الثقافي المتبادل، حيث أحاط الخوارزمي بعلوم القرآن وهو ما سمّاه (علوم العرب)، وأحاط كذلك بـ (علوم العجم) ويقصد بها مجموعة المعارف غير التي تبادرت بعد إشراقة الاسلام في القرن الأول الهجري.

إذا كانت محاولة (الخوارزمي) عامة وواسعة تغطي كل معارف عصره فإنَّ هذه المحاولة كانت مقدمة لأن يؤرّخ المسلمون لمعارف

أخرى، وخاصة في مجال التاريخ، هذا ما نجده مثلاً عند ابن مسكويه في «تاريخ الأمم»، الذي آثر أن يؤرّخ للأمم كلها، ثم توالت النماذج التي تعنى بالتصوّف والشعر والأدب والطب والهندسة، وفي الوقت ذاته كان آخرون يكتبون علوم العرب وخاصة تلك المتعلقة بالقرآن من فقه وحديث وتفسير. . الخ.

إنَّ هذه المعطيات تشير إلى تمثّل المسلمين دعوة المرجعية القرآنية الى الانفتاح والتنافذ مع ثقافات الشعوب قصد التعارف الديني والثقافي والحضاري واستلهام رؤية هذه المرجعية والتحول بها من القوة إلى الفعل حتى أصبح لنا في تراثنا نماذج شتى للمثاقفة يعدُّها الباحثون العرب قطاعاً معرفياً مهماً.

لقد واجه العرب والمسلمون في مطلع العصر الحديث تحديات متعددة، كان أهمّها مسألة النهوض بواقع الأمّة العربية الاسلامية ومحاولة خلاصها من التخلُّف الحضاري والفقر الاقتصادي والتراجع الثقافي بازاء أنماط متقدمة في حياة الشعوب الأخرى وخاصة الشعوب الغربية عامة والأوروبية خاصة. وكانت محاولة «محمد علي باشا» في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي الأولى والرائدة في تحديث بنى الدولة، وربما أهمية هذه التجربة المتشاكلة مع أنموذج التحديث الأوروبي بقدر ما أنها تكمن فيما رافقها من إرسال البعثات العلمية الى أوروبا ساهم بها طلبة علم ومعرفة عرب، ومن هؤلاء الشيخ الأزهري رفاعة رافع الطهطاوي 1801 ـ 1873 الذي ذهب مرسلاً من (محمد علي) الى فرنسا ومكث فيها طالباً للعلم نحو خمس سنوات 1826 ـ 1831 وعاد إلى مصر حاملاً رؤيته في التحديث، تحديث المجتمع العربي الاسلامي عبر المقارنة والمقاربة مع أنموذج فرنسا في تحديث كيانها وتبعه، إنْ لم يكن زامنه، في هذا الاتجاه خير الدين التونسي 1810 ـ 1890، بينما كان أتباع الشيخ ابن تيمية

يعيدون أواصرهم الجديدة مع المرجعية القرآنية ومعطيات النص وعلاقة الواقع العربي الاسلامي بها.

بغض النظر عمّا آلت اليه هذه الاتجاهات من نتائج إيجابية أو سلبية فإنَّ فكر المثاقفة وجد طريقه من جديد في قراءة الواقع العربي، فبعد تجربة محمد علي باشا والطهطاوي والتونسي توالت المحاولات ولكن على وتيرة أخرى تنطوي على رغبة وإرادة في التعارف الحضاري والثقافي لكنها مهمومة هذه المرة بإرادة الخروج من مأزق التخلُّف والتردي الحضاري الأمر الذي يعني أنَّ قصديّة جديدة يعنيها المثقف العربي الاسلامي حينما ينخرط في عمليات المثاقفة، ولا عدَّ ولا حصر لما أنتجه الباحثون العرب في محاولات المثاقفة الفلسفية والفكرية والأدبية والحضارية والتمدينية وكلها تأثّرت بشكل أو بآخر بأيديولوجيات العصر، القومية، والماركسية والمادية والعلمانية والنزعات الفردية والشخصانية والوجودية وأنماط الفن والأدب الحداثية، وفي قبالة ذلك نشأت الاتجاهات الدينية والاختلاف الحاد أحياناً بين كل هذه الاتجاهات العلمانية والدينية أحدث هذا تنافذاً نقدياً منقطع النظير في القرن العشرين، وهو ما عُدَّ حالة صحية لما أبداه من تنوّع واختلاف في إطار محنة نهوضنا الحضاري والثقافي.

في هذا الخضمّ من التنافذ الفكري والعقائدي والأيديولوجي كانت مسألة العلاقة بين (الذات والآخر) أو (الأنا والغير) قد طرحت حضورها بشكل فاعل وخاض فيها بحثاً ودراسة وتنظيراً عدد غير قليل من مفكّرينا وباحثينا دونما وعي معرفي واضح الاستقراء لما تنطوي عليه هذه المفاهيم من سلطة خارجة عن موروثنا الفكري ذلك المتعلق بفكر المثاقفة، فالوعي العربي والفكر العربي بله الاسلامي أيضاً، الحديث والمعاصر يفكّر المثاقفة بمفاهيم اندسّت في بطانته دون مخاض نقدي، بل يذهب المفكر العربي المعاصر الى أكثر من ذلك،

فيرى مثلا: إن عبارة الإسلام والغرب عبارة غير أصيلة في الحقل الثقافي العربي، وإنها منقولة إليه من اللغات الأوروبية.. ولا يكاد الأمر يختلف حول ثنائية الأنا والآخر.. فهي الأخرى تدين بوجودها في الخطاب العربي المعاصر للترجمة، إذْ هي غير مألوفة، بل ولا موجودة في الخطاب العربي القديم منه والحديث (الجابري: الغرب والاسلام، الأنا والآخر.. أو مسألة الغيرية، فكر ونقد، ع 2 / 1997).

مع ذلك، وعلى الرغم من أن التفكير بيننا وبين غيرنا قد قام على شرعة من المفاهيم الملتبسة فإنَّ فكر المثاقفة أخذ مساراته المعرفية الى حيز التنظير والبناء الفكري خاصة بعد هزيمة 1967، وارتفاع أسعار النفط مطلع السبعينات، ونمو التعليم في البلدان الاسلامية العربية، ومشروع المملكة العربية السعودية في توسيع ودعم المؤسسات الدينية داخل الوطن العربي وخارجه، وبدء انهيار التيارات العلمانية والمادية في الوطن العربي، وانحسار المد القومي، ثم ظهور المتغيّر الايراني سنة 1979.

لقد كانت مرحلة الثمانينات قد عقلنت النظرة الى التراث وبدأت القراءات الجديدة والمقاربات والمداخل الى التراث تشغل حيزاً كبيراً في الوعي العربي الحديث وتمت التحولات من معالجة العلاقة بين التراث والمعاصرة الى العلاقة بين العرب وغيرهم، وبدأت عنوانات تتكرّر في أكثر من مناسبة وحديث ومقال وكتاب، من مثل: نحن والآخر، نحن والغرب، الاسلام والغرب، الاسلام وأوروبا أو العكس الغرب والاسلام او أوروبا والاسلام. وكان البحث في مثل هذه العنوانات يتنامى شيئاً فشيئاً حتى أصبح حقلاً معرفياً تدرج له العناوين في درج المكتبة، وبين الانفتاح على غيرنا والانحسار الى ذاتنا وتراثنا ثمة رؤى توفيقية وسطية تتخارج كرؤى للتواصل البشري، وفي هذا

الوقت كان الاستشراق كقطاع معرفي في المثاقفة في الغرب قد قطع أشواطه الطويلة، بينما وجد بعض مفكرينا استشراقاً مضاداً أو ما يُسمّيه حسن حنفي بـ (علم الاستغراب) وهو نموذج صارخ لفكر المثاقفة العربي. وإنْ لم يجد ذلك الصدى الواسع في الدوائر المعرفية الغربية.

لم يكن مشروع حنفي قد أتى ثماره إلاّ في حدود ضيقة، فمن قبل تناول صادق جلال العظم نقد مسألة الاستشراق والاستشراق المعكوس، ثم حسام الألوسي نقد الاستشراق عبر مقولة (مستشرقون عرب)، على أنَّ هذه المعاينة الاستقرائية عُدّت حالة من الثراء الفكري في الفكر العربي المعاصر وانهمام تاريخي بمعطيات هذا الفكر. لكن الثقافة العربية المعاصرة آثرت قصديّة أخرى ضمن فكر المثاقفة، إذ عقدت أكثر من ندوة وحلقة نقاشية تتدارس صورة العرب والمسلمين عند غيرهم، بدأت هذه المناشطة الاستقرائية على هيئة بحوث وكتب، وتواصل الفكر فيها في لقاءات المثقفين العرب المباشرة في العواصم العربية والاسلامية، وطرحت فيها مواقف علماء المشرقيات ومواقف السياسات الكبرى من الوجود العربي الاسلامي بل أخذت تكشف عن صورة العرب في مناهج التعليم الأولى في مدارس التعليم الغربية، وتوفرت فيما بعد على كشف صورة المسلمين في مزاحمتهم الاسلامية المعاصرة أو ما يعرف بالأصولية الاسلامية أو الإسلام السياسي، والآن ثمة جهود أخرى تسعى لدراسة عكسية، صورة الغرب كحضارة وثقافة وأساليب تحديث عند العرب والمسلمين على ضوء معطيات جديدة تمليها ظرفية العصر الذي نعيش حيث التحولات الكبرى الجارية في عالمنا، وفي ضوء منهجيات بحث جديدة، منهجيات بنيوية وقرائية وأساليب بحث علائقية مقارنة، وهذا ما نجده واضحاً في دراسات معمّقة نهض بها باحثون محدثون من هؤلاء (عبدالله ابراهيم) الذي دشّن في مشروعه الفكري نقداً جديداً ينضوي تحت فكر المثاقفة، فهو

يدرس العلاقة بين الفكر الغربي المتمركز حول ذاته وبين فكر المطابقة العربي معه، يقول في كتابه (المركزية الغربية، 1997): إن نقد المركزية الغربية، كما هو معروض في هذا الكتاب إنما يتصل أساساً بواقع الثقافة العربية الحاضرة، ثقافة المطابقة، وهو نقد لا يعني، بأي شكل من الأشكال إصدار حكم قيمة بحق ظاهرة ثقافية لها شروطها العامة وهو نقد لا يدعي تقديم بدائل جاهزة، وليس في مقدوره استبدال معطى بآخر، لأنّه نقد لا يقرّ بالمفاضلة، إنما هو ممارسة فكرية تحليلية كشفية استنطاقية، غايتها توفير سياقات تمكّن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، وإبراز تعارضاته الداخلية ومصادراته واختزالاته للثقافات الأخرى ص 8، ان آلية النقد هنا وهي تنصرف الى بحث المطابقة تقترن عند عبدالله ابراهيم بنقد مزدوج، يقول في مكان آخر من كتابه: إنَّ نقد الذات ونقد الآخر ممارسة توسّع من مجال الاختلاف، وتوفر إمكانية تتجاوز بها الثقافة العربية الحديثة ضروب التماثل والتطابق التي تعيق حركتها وتبطل فعاليتها وتعيد إليها وحدتها بعد أن انقسمت إلى تيارات متعارضة لا يمكن لها في نهاية الأمر إلاَّ أن تُسهم في إضفاء نوع من العدمية على ثقافة تعجز عن مناقشة إشكالياتها الخاصة بها (ص 11).

نبقى في إطار فكر المثاقفة العربي على ضوء منهجيات بحثه الجديدة، فثم جهد بذله (محمد نور الدين أفاية) وهو يبحث عن الغرب المتخيل أو صورة الآخر في الفكر العربي الاسلامي الوسيط، وهو جهد متميز فيه قدر كبير من الثراء الأفقي حين يمتد الى تشخيص صورة الغرب عند العرب والمسلمين القدماء، يقول (أفاية): نحن نسعى الى الاقتراب من سؤال الآخر في الثقافة العربية الاسلامية من زاوية مختلفة، وذلك بالتبرّم، جهد المستطاع، من التعريفات الكلية القطعية، ومن التحديدات التي تسقط في فهم جوهراني للذات والآخر أو للشرق

والغرب، فبأي غرب يتعلق الأمر حين يتقدّم الكائن العربي الاسلامي امام ذاته وأمام الآخر؟ ما هو القسط من الآخر الذي يسكنه؟ كيف يصاغ جدل الهوية في الكتابات العربية الاسلامية؟ كيف يمكننا تصوّر الأشكال المختلفة للقاء، للتقارب وللتوتر بين العالم العربي الاسلامي والغرب الأوروبي؟ ما هي الإمكانيات التي نضعها لأنفسنا لمعرفة الآخر، وبالتالي تكوين صورة عن الذات بوصفها عملية مشروعية فاعلة. (ص 13).

إنَّ هاتين الدراستين تومضان في أفق فكر المثاقفة العربي أنواراً جديدة، بل تُعدان مشروعاً متكاملاً يختم العرب فيه قرناً من التفكير بالذات وبالآخر وفي الوقت ذاته بدئية جديدة في فكر المثاقفة العربي الاسلامي، فنحن بإزاء معطيات جديدة يلخصها (فرانك كيلش) بـ (ثورة الانفوميديا) كتعريب لمصطلح مركب هو: (Infomedia) وهو ما يحتم إعادة النظر جذرياً بمفهوم (فكر المثاقفة) ذلك إنَّ تقنيات الاتصال مذهلة الفاعلية تختزل المكان في نقطة زمانية واحدة بالمسموع والمرئي على حدٍ سواء، وهذا يعني فاعلية الاتصال وإمكانه وحضوره وفوريّته، ويعني أيضاً يُسر المثاقفة دون حدود والتعرُّف على هويات الآخر بل وإمكان الدخول عليه ومحاورته ومكاتبته، وفي هذا النمط من المثاقفة المعولمة يغيب النقد وتغييب آلية القراءة، قراءة ونقد المفكّر أو المثقف، قراءة بمرجعية ما أو نقد بأيديولوجية ما. ولعل السؤال يطرح كيانه الآن، فكيف ينظر الإسلام إلى المثاقفة المعولمة في عصرنا الذي نعيش؟

إنَّ التطور المذهل في وسائط الاتصال هو معطى من معطيات تحديث أساليب الحياة المعاصرة، وليس هناك اعتراض إسلامي جوهري على تحديث حياة المسلمين فيما يتعلق بسبل تحقيق حياة منظمة لهم، كما أن المرجعية الاسلامية لا تحبِّذ الانغلاق على

الذات، فالتعارف الحضاري والتواصل الانساني مبادىء جوهرية فيها، إلاَّ أنَّ هذه الرؤية العقلانية لا بد من أن يقابلها ويتزامن معها أسلوب تعامل وتداول عقلاني موازٍ لعقلانية الرؤية القرآنية في التواصل مع الآخر ومع معطيات العلم الحديث والمعاصر، فالمثاقفة المتعولمة تشتغل بمطلق إمكاناتها قصدها الاستهلاك وخلق انفصامات بين الهوية المحلية أو الوطنية بل والدينية في وطن ما أو أُمّة ما أو ملة ما، أي تحقيق الاندماج المطلق في مشروع كوني مفتوح لا تدري البشرية مصائره ونهاياته، بينما الإسلام يسعى في مشروعه الوجودي الى تحقيق غايات على وفق قيم محدّدة وهو ما يتناقض مع مشروع المثاقفة المتعولمة التي تضم بين مطاويها نزعة عدميّة لما هو قيمي سوى قيمة السوق والاستهلاك والغايات الآنية. ولهذا الاختلاف والتفارق ينبغي أنْ نمد تفكيرنا في السنوات القادمة.

4 ـ في عولمة الهوية..

يسود الاعتقاد اليوم لدى عدد من المفكرين في الغرب، وعلى رأسهم فقيه جامعة هارفرد صاموئيل هنتنجتون، إنَّ حالة الصراع الراهنة بل وفي المستقبل إنما هي صراع هويات يحتمل أن يكون صراع هويات ثقافية وبالتالي صراع هويات حضارية كذلك صراع أديان، وإن يكن هذا الأمريكي يفرز تسمية واضحة لهذا النوع من الصراع، وبإزاء ذلك يعتقد عدد غير قليل من مفكري الغرب، خاصة الاقتصاديين منهم بأنَّ الصراع السائد، والذي سيسود في المستقبل، إنما هو صراع أسواق ومصالح اقتصادية، فليست سمة العصر العامة التي نعيش فلسفية ولا دينية ولا فنية صاخبة، فالواضح أنَّ عنوان هذا العصر والعصر الذي سيأتي هو الاقتصاد والأسواق والمنافسة على مَن يبيع أكبر كمية من مصنوعاته ويسوق أكبر قدر من منتوجاته المصنّعة والنصف مصنّعة والخام أو ما يعرف بالمواد الأولية.

العولمة وكراهية الحدود

إنَّها بلا شك أحدث رؤى ينتجها العقل الغربي ومخياله العملي، وبين هاتين الرؤيتين ثمة رؤى أخرى تلاحظ الصراع في صور تفعيلية أكثر، تسهم بالعلاقة الفرعية للصراع، إذ هناك توتّر ظاهري بين عالم الهويات وعالم الأسواق، أي بين أساسين، أحدهما ميتافيزيائي يتشبث بالهوية والآخر مادي ينهل من المادة وإدارة شؤونها قواه وفاعليته،

وهو صراع يعود حتماً إلى العلاقة التقليدية بين الفلسفة المثالية والفلسفة المادية، ونراه يظهر في لغة دارجة راهناً كالمواجهة بين التأقلم والعولمة حسبما يسمّيها (بنجامين باربر)، فالتأقلم هنا يشير الى القبيلة والهوية، والعولمة تشير الى كره الحدود كراهية الطبيعة لوجود الفراغ ونزع المنتجات من هويتها، أو كما يسميها (باربر) ذاته حين يقول مثلاً: . . . والآن، ونحن على الطرف الأقصى من هذا التاريخ، يبدو أنَّنا عازمون على إحياء عالم خيارنا الأوحد فيه بين الكونية الدنيوية الخاصة بالسوق الكونية وبين الإقليمية اليومية المرتبطة بالقبيلة العنيدة!

هكذا يغلق (باربر) التاريخ حين يحصر الصراع بين نقيضين حادين، ربما يكون هذا الكاتب سعيداً بأنَّه تجاوز أحادية مفكر آخر مثل (فرنسيس فوكوياما) الذي جعل من النظام الليبرالي الغربي نهاية سعيدة للتاريخ، لكنهما معاً فقدا نشوة التفسير والبناء في فلسفة التاريخ المعاصر حين داهمهما (صاموئيل هنتنجتون) بفتحه للتاريخ على مصراعيه عندما افترض صراعاً متعدد الأقطاب سنعيشه لاحقاً عبر نظريته في الصدام الحضاري أو الثقافي.

إنَّ تعدّد الرؤى هو دليل خصوبة التفكير المعاصر في شؤون الكوكب الأرضي، ولأنَّ هذه الرؤى باتت عالمية في تأثيرها، فلأول مرة تنزل فلسفة التاريخ الى أرض الواقع، لقد وضع هيجل، فيلسوف ألمانيا الكبير، نظاماً فلسفياً شاملاً لكنه شيّده في غرفته دون أن ينزل الى الشارع، بل دون أنْ يفتح نافذته ولو مرة واحدة، ولو فتحها لما استطاع قول ما قاله في مثاليته الشمولية، أمَّا اليوم فإنَّ الشمولية وقد نزلت الى الشارع وإلى الحياة اليومية فاكتسبت بحكم صيرورة العصر وتحوّلاته البنيوية طابعاً آخر من شأنه اقتياد العقل الشمولي من أُذنيه طائعاً ليصغي الى صوت الواقع اليومي لكن دون أنْ يفقد قدرته على

اختراق الحدود وتشميل متنوّع الموجود مع الاحتفاظ بمقولة الصراع بين الأضداد بعيداً عن ثنائية أفلاطون وثلاثية هيجل قريباً من واحدية التحوّل وإخضاع الشمولية الى نسبية المصالح والادارات العليا في الهيمنة، فالعالمية تستحيل اليوم الى (عولمة) والهوية تفقد ترفها الفلسفي لتنزل إلى حضيض التصادم المعولم.

تسليع الهوية

إنَّ العولمة هي (السوق) لا أكثر، وغاية إرادات الهيمنة هي إشراك الهويات في السوق، بمعنى تسليع الهوية وإخضاعها الى منطق المشاركة العابر للحدود، وحقنها بأفيون تكون فيه أكثر ميلاً للفرجة والتشكّل الخلاب، والملاحظ على منطق السوق المعلوم، أنه يحفل بالصورة المنافقة المتعاكسة الألوان، أي محاولة لتزويق الهوية وتحويلها الى شكل خنثوي لا يقف ولا يستقر إلاَّ عند لحظة من التأرجح المطلق بين قوتين طاردتين؛ ثبات الهوية في ذاتها وميوعة عولمتها وتسويقها، بل مرونة إذعانها للمزاج واللذة وتشذر الرغبة الحسية، وتلك هي معطيات منطق العصر على الطريقة العولمية.

في الغرب، ومنذ أنْ نبذ فريدريك نيتشه الهاجس الميتافيزيائي أحال داروين كذلك آينشتاين وفرويد الهوية إلى متنفس الأنسنة، راح داروين، صاحب نظرية أصل الأنواع، يكرّس الأصل المادي المتناسل للهوية، وأخذنا آينشتاين، منذ عام 1905 الى محاولة نسبية للهوية بينما اقتادنا فرويد إلى دهاليز لا شعور الهوية ولا وعيها، الى موضعة جديدة ظنَّ العقل الغربي، مطلع هذا القرن، أنه دفع الهوية إلى أن تواجه ذاتها. ولفرط دهشته، ولأسباب تتعلّق بنزوعه الى الهيمنة راح يضع أسواراً من السياسة العملية فصاغ الاستعمار والاستحواذ على الآخر طريقاً جديداً لإحلال أنموذجه في فك ارتباطه بالمعاني المثالية للهوية

على «الآخر»، دون التمييز بين خصوصيته بازاء خصوصية الآخر فسقط في شرعة جديدة من القيم الميتافزيائية هذه المرة، وكانت شراهة الاستحواذ على الغير من بلدان العالم تؤدي الى سلب الهوية الكلية للبشر شرعية الانطباق الجزئي، ومن ذلك كان التناقض الجوهري بين شعارات الغرب كالحرية والديمقراطية والكوكب الأرضي المرفّه والمساواة، وبين شتى أساليب الاستعمار، حيث دعم الغرب الفئات الإقطاعية في المجتمعات العربية، ودعم نظام القبيلة وجعل منه قوة غير منظمة رغم فاعليتها الشديدة التأثير على الدولة الوطنية بعد الاستقلال وعلى المجتمع في مراحل لاحقة.

السوق والهوية

لقد سلبت المرحلة الاستعمارية الهوية الوطنية ذاتها حينما ناصرت الهويات الجزئية، أو الهويات المتجاورة، وحين غادر الاستعمار بلدان الوطن العربي شكلياً، بعد الاستقلالات السياسية، بقيت الهوية الوطنية مسلوبة الذات أبداً لأنَّها - أي الهوية - تناحرت في صراع تماثلي مع بعضها البعض بما يتجاوز حتى كيانها، ولهذا الغرض لم تستطع الحكومات الوطنية، حكومات الاستقلال، تجاوز هذا الالتباس الذي استحال الى عقدة بنيوية في العقود الثلاثة الماضية، واليوم بات الأمر أكثر تعقيداً، ذلك أن نظام العولمة الجديد يسعى إلى جعل الهوية الوطنية سوقاً مفتوحة الأفق ومؤسسة عابرة لحدودها.

إنَّ الاعتقاد السائد اليوم هو أنه من الآن فصاعداً لا شيء مما يحدث في كوكبنا يُعد حدثاً محدداً مكانياً، بل كل ما يحدث يخص العالم بأسره كما يقول (اولريش بك)، وتلك هي محنتنا نحن الذين خذلنا هويتنا من جهة وتمادينا في إهمالها لنا من جهة أخرى، وكرّسنا سلبها لذاتها، وفي وطننا العربي، منذ مطلع العقد الأخير من القرن

العشرين، بتنا نشاهد كيف تنفرط الهوية من عقالها وعلى علاقتها باتجاه اللامكان عبر معبودات دنيوية جديدة ضاربة في تداولها، الكوكولا، الكوبوي، الماكي ماوس، المكدونالدز، وغيرها من رموز منطق العصر الجديدة، منطق الشكل والصورة وغيرهما...

إنَّ الصراع والتداخل سيكونان قائمين بين عالم الهويات وعالم الأسواق مستقبلاً، واذا كانت هاتان العمليتان قد تجدان تفعيلاً سوياً في الغرب، فإنَّهما ستواجهان أنماطاً شتى من الإلتباسات في الوطن العربي بحكم أزمات الهوية الموروثة من ناحية وتشوه الأنظمة الاقتصادية العربية من ناحية أخرى وتلك هي المشكلة!

5 ـ العقل والتاريخ
نحو مثاقفة جديدة..

ما زال الحديث عن المستقبل مدار اهتمام مفكرينا وباحثينا، وحين كان تناول المستقبل حكراً على مَن نسمّيهم الاستشراقيون، أو المستقبليون كان خوض غمار هذا الحقل المرهف في حساسيته مدعاة للتردّد، إذ كان الاعتقاد السائد أنه مجال يتطلّب مهارات أدائية وقدرات إدراكية عالية، أمَّا الآن فقد وجدنا أنفسنا داخل ما يُسمَّى بـ (علم المستقبلات)، أو (حقل تفكير المستقبل)، فهذا الأخير يداهمنا عن كثب، حيث كل شيء يمضي بسُرعة مذهلة بعد أنْ توارت الحُجب البشرية، وبنعمة الاتصالات الكونية عابرة الحدود والجغرافيات أصبح نداء المستقبل على مرمى هواجسنا ومخاوفنا، وفي الوقت ذاته آمالنا بأن نحقق شيئاً لأنفسنا، وهو رصيد لما بعدنا في حياة أفضل.

إنَّ تفكير المستقبل لم يعد يتطلب متخصصاً[1]، فالانسان بحد ذاته كائن مستقبلي، وكل ما يتطلب لتفعيل مستقبليته هو أنْ يعود إلى ذاته، إلى هويته وكيانه، ثم الى ممكناته المادية، إنَّ ذلك كله هو عدّة النفاذ لإنتقال الانسان من كونه كذلك، أي موجوداً عادياً، الى كونه كائناً تاريخياً يعي الزمان، زمانه الموضوعي، بمعنى أنْ يكون كائناً

(1) هذا لا يعني الترفع عن إعداد باحثين في الدراسات المستقبلية بمختلف حقول المعرفة ذات المساس المباشر بحياة الانسان.

مستقبلياً، وبذلك تكون عودة الانسان إلى مستقبليته هي عودته إلى التاريخ، ولما كانت عودة الانسان الى ذاته لا تتم إلاّ بالتوفّر على خطاطة من التفكير المنظم، تلك التي يمنحها العقل غالباً اليه، فإنَّ العودة الى التاريخ هي بالمرة عودة الى العقل عبر وعيه زمانية التاريخ الفاعلة من خلال ممارسات الانسان الوجودية، وقد يكون هذا التلازم على درجة من التفارق، لكنه تفارق نسبي، أو ربما شكلي قصده تحديد البنى المكوِّنة وهو في النهاية ينطلق من وحدة اندماجية ليست جوهرية أو ميتافيزيائية. يذكرنا ذلك بالفيلسوف الألماني هيجل ووحدته في الفكر والوجود[1]، فهي وحدة حركية يتوارى فيها (المنفصل) بقدر ما يتوارى (المتصل)، الأمر الذي يعني افتراض جدلية الانفصال ـ الاتصال لكي تحقق العلاقة بين العقل والتاريخ شيئاً من التضاد التراكمي الذي ينشأ عنه تعكير الوجود في معطياته الأكثر جذريّة والأكثر اكتمالاً في آن واحد، وهو افتراض لا يرى في الزمان حيز واحد تتركز فيها نهايات الأشياء، فالزمان مطلق النهاية، ناهيك عن تحديدات ما ورائية لا يريد الانسان نسيانها بل التخلّص منها لأنَّها هاجسه في التطلع إلى الماوراء والى ما بعد الظاهر، فالانسان بقدر ما هو كائن مستقبلي هو كائن ما ورائي لا ينِدّ عن افتراض أقنعة في الوجود (موجوديته) تتهاوى إلى ما لا نهاية بمسببات محددة وتفترض تجددها وعودتها.

مستقبلية الانسان إذن لا تؤمن بالنهايات المطلقة، في حدود الوعي البشري على أقل تقدير، خاصة تلك النهايات المتعلقة بوجوده التاريخي، لكن الانسان قد ينسج أوهامه وترائياته، فللعقل تطرفه

---

(1) انظر حول هيجل كتابنا: (الحضور والتمركز/ قراءة في العقل الميتافيزيائي الحديث)، الفصل الخامس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1 2000.

وانزياحاته غير الممنطقة وإن تشدّقت منطقاً معلوماً، وتدفعه الى توليد هذه الترائيات هواجس التأدلج أو المصلحة المتأتية أصلاً من الشعور بالتعالي بل تأتي تارة من احتكامات تاريخية تمليها حسابات ضاغطة يراد بها فسخ العلاقة بين العقل والتاريخ والركون الى معان شتى من نقائضهما، أي العبث واللامعقول، كذلك عزل الانسان عن فعله، بمعنى فهم العلاقة بين الانسان والتاريخ وتعويمها كإمكانين محلقين خارج ماهيتيهما وبالتالي تحقيق ذاتيتهما.

في ضوء هذا الشرخ بين العقل والتاريخ ولدت نظرية (نهاية التاريخ)[1] كأنموذج قريب وحي في عالمنا المعاصر، والواقع ليس هناك إنسان مفكر أوقف التاريخ مرة لأنَّ اليقين غالباً ما يسبق الجهل، ذلك أن إيقاف التاريخ هو إيقاف للانسان في وجوده المتفرّد، لكنه الوهم هو الآخر يزاحم العقل بإرادته العبثية أحياناً ويدفعه الى مطلقات جديدة مثل مقولة (نهاية التاريخ) وافتراض انسان أخير هو الأنموذج الأسمى والأمثل في راهنية الوجود، هذا الوهم طال عقلية مركبة كتلك التي عند (فرانسيس فوكوياما)، الياباني الأصل الأمريكي الجنسية والتكوين الثقافي وحطَّ عنده رحاله، فالتكوين المركب، أي مركب، سواء أكان بشرياً بوعي مفكّر فيه أم مادياً أبهم، هو الأكثر استقلالاً للاختراق والأكثر مجالاً لإعادة التشكُّل من جديد، كان استقراء (فوكوياما) ناقصاً كذلك مشروعه في نهاية التاريخ، ومقولته هذه لا تعدو أنْ تكون عطاءً لوهم الافتراق بين العقل والتاريخ، فإذا كانت المعرفة إرادة؛ في بعض محفزاتها، فإنَّ معرفة العقل، التي أسست لهذه المقولة كانت مجرد واجهة من واجهات ترائيات الوعي وإنْ قامت وتبدّت على ضوء شرعة من القناعات الممنطقة، كتلك الخطابات التي

---

(1) انظر فرانسيس فوكوياما في كتابه: (نهاية التاريخ وخاتم البشر)، تر: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للنشر، القاهرة، ط 1، 1993.

دشّنها الفلاسفة قبل (نيتشة)، تلك المطلقات التي أراد لها أصحابها قسراً أن تتموضع في الوعي البشري بل والحياة أيضاً، بينما هي فاقدة لقدرتها على التموضع أصلاً لأنَّها معبّئة بالانفصام والانفصال والاختلاق غير البريء من السعي الحثيث للمطابقة والتماهي، لقد افترض (نيتشه) أنموذجاً أعلى للانسان لكنه مجرد افتراض، لأنَّ هذا الفيلسوف أراد زحزحة القيم لا أكثر[1]، ولم يسع الى إيقاف الزمن ولم يكن يريد من الانسان الأعلى أن يكون خاتمة النمذجة، وهذه هي تاريخية هذا الفيلسوف، إن الفيلسوف المفعم بالحس التاريخي هو ما ينفيه (فوكوياما)، هذا المهجّن الذي يتناسى ما هو وضعي في المشروع التحديثي الغربي، ويغفل عن أنَّ بناء المطلقات وافتراضاتها هو عودة الى مركزية وهمية ما، وكأنَّه لم يصغ جيداً إلى ما أدّته الشخصانية والوجودية والاصطلاحية والوضعية الجديدة، بل الى ما دعت اليه الحركات الفلسفية ما بعد البنيوية من نقد جذري وتقويض تفكيكي للمركزيات الغربية[2] في أكثر أشكالها تمادياً بالآخر، تلك التي غيّرت ـ أي هذه الحركات ـ وجهة التفكير في منطقية التمركز.

إنَّ عصرنا ليس عصر الخواتم والنهايات، إنه عصر البدايات، عصر المصالحة بين العقل والتاريخ، فالأنموذج البشري هو سعي دائم دون اشتراط المطابقة الزائفة مع القيم، وفي الوقت ذاته دون الإذعان

(1) يقول (جيل دلوز): «يقوم مشروع نيتشه الأكثر عمومية على إدخال مفهومي المعنى والقيمة الى الفلسفة. .».

انظر كتابه: «نيتشه والفلسفة»، تر: أُسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، بيروت ١٩٩٣، ص ٥.

(2) انظر في هذا الصدد كتاب الزميل د. عبدالله ابراهيم: «المركزية الغربية/ إشكالية التكون والتمركز حول الذات»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1997.

العبودي لها، لأنَّ العقل والتاريخ، كليهما لهما قيمة نسبية، ومَن يتعالى او يتجاوز سيفقد القدرة على إدامة الإصغاء إلى نداء القيم وبالتالي ينتهي الى نزعة عادمة للمعنى الجوهري للانسان في الوجود، وفي ضوء هذا التقاطع الجذري لا مجال للتفكير في نهاية مرحلية يحسبها ترائي الوعي الأمريكي المعاصر ممثلاً بفوكوياما نهاية مطلقة للتاريخ ثمة نهايات، نعم فتلك حقيقة لكنها نهايات نسبية، أو قل شيئية على قدر طاقة وإرادة محدودة في إطار الفلسفة النسبية التي هي ميسم من مياسم الوضعية المعاصرة، فكيف يرتضي الغرب الوضعي، النسبي لنفسه أنْ يقرأ نقيض ما يفكر فيه وما ضحى له ومن أجله، أي تجاوز الثيولوجيا الوهمية إلى الوضعية الواقعية، كيف له أنْ يعود أدراجه الى الوراء ويستحضر ما كان ينقصه على الدوام؟

إذا كانت نظرية (نهاية التاريخ) عُدّت، وما زالت، وهماً وترائياً جديداً أفرزته إرادة الغرب الجديدة قبيل بداية العقد الأخير من القرن العشرين[1]، فإنَّ نظرية الصدام المفترض (صدام الحضارات) هي الأخرى ترائياً جديداً تمت ولادته في الفترة ذاتها[2]، وبتنا بين ترائيين، أحدهما يناقض الآخر، وهما غالباً ما يعدان مدعاة لتذبذب الرؤية الغربية، وفقدانها رصانتها المنطقية أيام عهد الاستشراق، ففي الوقت الذي ينهي فوكوياما التاريخ، نلاحظ إن صموئيل هنتنجتون يفتح آفاقه

---

(1) Francis Fukuyama: «The End of History», The National Interst, 16 (Summer, 1989) P. 4-18.

(2) ظهرت نظرية صموئيل هنتنجتون سنة 1993 لأول مرة في مقال وجيز نُشر في (Foreigan Affairs)، صيف تلك السنة، ثم عاد في سنة 1996 وأعاد بناء النظرية من جديد ولكن على ذات الأُسس في كتابه عنوانه: (صدام الحضارات واعادة صنع النظام العالمي الجديد)، ترجمه إلى العربية الأستاذ (طلعت الشايب) وراجعه د. صلاح قنصوة، وصدر عن دار (سطور) بالقاهرة سنة 1998.

على ضوء جدلية مقولة «الصراع Conflict» وهي أساس مقولته في «الصدام Clash»[1]. إنَّ مقولة نهاية التاريخ تردمها مقولة الصدام المفترض والمفتوح الى ما لا نهاية، بين غرب مادي متمادٍ في سلبيّته وإسلام أخذ يستكشف قوى روحانية في مصيره الوجودي المباشر، بين غرب زاحم الوجود الاسلامي لنحو خمسة قرون خلت وبين إسلام يزاحم ذاته وهويته قصد إخراجها من حيزات القوة الى الفعل، ومن التصور إلى الوجود، ومن الفاعل الى المفعول به، في إطار رؤية قوامها المشاركة في صنع التاريخ وإعمال العقل واحترام الروح.

الصراع المفترض إذن، ذاك الذي يصدح به هنتنجتون منذ سنة 1993، هو صراع غير متكافىء يناقض العقل الطامح أبداً إلى المجهول دون قفزات منطقية ويناقض التاريخ وقد أبدى اهتمامه بالتجاور والتقارب والحوار والتسامح في بعض صفحاته، وفي الوقت الذي تفترض نظرية الصدام صراعاً مؤهلاً لأن يقوم بين الهويات المترامية على أرض المعمورة، فإنَّها تحوز ـ هذه النظرية ـ إمكانية مفارقتها في التجاوز السلبي لمعطيات الهوية، أنها تقر بالهوية كمبدأ مولد للحقيقة وللممارسة، وفي الوقت ذاته تنفي حتميّة دوام التاريخ عبر غلق تنوّعاته وحصر محفزات الهوية في اثنين من أشكالها هما: الهوية الغربية (الحضارة الغربية) والهوية الاسلامية، (الحضارة الاسلامية)، حتى لتبدو نظرية الصدام أقل صخباً من نظرية نهاية التاريخ، تلك التي تحصر حافز التاريخ في أُنموذج الحضارة الغربية دون غيرها، كونها تحقيق للحلم النيتشوي في الانسان الأعلى. بينما هي تقرأ هذا الحلم من نهاياته قراءة سلبية، بل معكوسة وخارج المعتاد.

---

(1) انظر دراستنا: «من صدام الحضارات الى حوار الحضارات/ قراءة نقدية في مقولة هنتنجتون»، مجلة (الكلمة) عدد 24، ص 84 وما بعدها، بيروت 1999.

إنَّ تعقد الوعي المعاصر الذي اندفع بشكل لا هوادة فيه نحو التركيب والاحتفاء بما هو مركب غالباً ما قاد البشرية الى افتراضات تأدّت به الى (التفرُّد السلبي) في قراءة صيرورة الوجود البشري في التاريخ، ولتخفيف حدّة هذا التفرُّد والتقليل إيجاباً من سلبيته يحتاج الوعي المعاصر الى إقبال معاكس لهذا الاتجاه، أي تقويض وطأة الافتراق واللجوء الى (المشاركة الإيجابية) في قراءة الواقع، وهذا يتطلّب إحلال أنموذج تفكيري مختلف عما طال عقل البشر في القرن العشرين، والتحرُّر، وليس التخلُّص فقط، من غلواء نماذج الفكر السياسي الحركي الذي غطَّى مساحات فعليّة للوعي المعاصر عبر مفاهيم أثقلت كاهله من مثل عالم ثنائي القطبية، وعالم أُحادي القطبية... الخ. إنَّ كوكبة من هذه المفاهيم شغلت عنوانات البدء في أية محاولة للكلام ومخاطبة الرأي العام، ولعل من أسباب هيمنة مثل هذا الأنموذج المفاهيمي هو الشروع أبداً بتفضيل الخطاب السياسي على غيره، بينما ظلّت العلوم الاجتماعية في مرحلة تالية باهتة ـ إلى حدٍ ما ـ في تأثيرها على الوعي الفاعل في التاريخ، ومحاولة المساهمة في المشاركة الإيجابية بدلاً من التفرُّد السلبي.

التجاوز إذن يتطلّب خلق شيء من التكافؤ بين العلوم السياسية من جهة والعلوم الاجتماعية من جهة أخرى إنْ لم يكن تفضيل الثانية على الأولى ولو برغبة نسبية، ويجيء ذلك في إطار مسار العودة الى النماذج الخطابية الأكثر ارتباطاً بطبيعة الإنسان وسلوكه اليومي، على أن هذه الدعوة لا تطمح الى الحط من قيمة إرادة البشر السياسية في الوجود، فالإنسان بطبعه كائن سياسي، لكنه سينحى إلى ما هو متطرف في سلوكه فيما لو جعل من السياسة أداته الوحيدة لممارسته الوجودية في الحياة، إن غياب أنموذج ما في العلوم الاجتماعية أدَّى إلى استفحال الخطاب السياسي دون رادع معرفي يعرض هذا الخطاب حتى

الى المساءلة المعرفية، فاندفع ليس الى خلق نماذج للسلوك السياسي أو التأويل السياسي فحسب إنَّما الى هيمنة وقسرية غالباً ما كانت تمليها إرادتا القوة والنفوذ على حساب التعايش السلمي والأمان البشري، وهو ما تطمح له العلوم الاجتماعية في كل نماذجها المعرفية، سواء اللاهوتية أم الوضعية الإيجابية، كونها تركن أبداً الى المصالحة بين العقل والتاريخ، بينما تسعى السياسة الى التفارق بينهما، بل ومفاقمة تماسهما سلباً.

إنَّ عودة العقل إلى التاريخ تتطلّب أبداً انزياح التاريخ الى العقل، وهذه العملية تتطلب إحلال أنموذج معرفي مكان آخر، إذا كان الأنموذج السائد قد تفارق عن هويته ومحفزاته الإيجابية، كما هو حال الأنموذج السياسي الذي داهم الوعي المعاصر بمفاهيم بل أزواج مفاهيمية كانت قد فرضت سطوتها الدلالية والإجرائية لعقود خلت، وخلقت أجواءً بدت كأنَّها الوحيدة؛ تلك التي يمكن تداولها في أدبيات الوعي السياسي المعاصر، فلقد عمد الغرب، ولأسباب مصلحية كونية، الى إزاحة أي أُنموذج معرفي اجتماعي يزاحم أنموذجه السياسي لأن يواصل فعل إرادته في الاستحواذ غير الأخلاقي على دول العالم غير عالمه هو، فأدَّى به ذلك الى خلق أوهامه الجديدة، فمرة يغلق التاريخ على ذاته (أنموذج نظرية نهاية التاريخ)، ومرة يفتحه على غيره (أنموذج نظرية الصدام)، ما ذلك سوى تكريس افتراق التاريخ عن العقل، وهي الفجوة التي تمنح الآخر المُهمّش فرصته للنفاذ، ليس بقصد عقد المصالحة داخل افتراقات الغرب ذاتها بين العقل والتاريخ، بل إحلال مشاركته إنْ لم يكن انموذجه في تجسير الفجوة بينهما حسبما تمليه قراءته للتاريخ والعقل، وبالتالي لما تمليه إرادته في خلق الفعل التاريخي المؤسس وعياً على قيمة العقل الطامح الى تعقيل التاريخ.

الغرب راهناً يكرّس التفارق بين العقل والتاريخ حين يغلق

التاريخ ويفتحه في آن واحد، وهو بذلك يفصم عُرى العلاقة مع الآخر، ويرسم أوهامه دون أنْ يكتفي بذلك ولذاته فقط، إنَّما يريد أن يعكس هذا التفارق على الآخر، ولذلك لا يستطيع أن يواصل ديمومته في التاريخ سلباً دون افتراض الآخر كجوار مفترض غالباً ما ينفي وجوده الأصيل، بل كمرآة عاكسة لذاته، يرى فيها ذاته وحضورها، وهو بذلك ينفي المشاركة في خلق الفعل التاريخي، مشاركة الآخر في الممارسة الأصيلة في الوجود، وإذا كان للعرب، كذلك للمسلمين، من مشاركة فاعلة في التاريخ، فإنَّ طريق نفاذهم بل رهانهم الحقيقي في التاريخ إنما هو النفاذ الى هذه الفجوة التي لا يريد الغرب تجسيرها رغم إمكانها عنده في هذا المجال، ولا يدع للآخر عملية ردمها. على أن المشاركة، أية مشاركة، لا بُدَّ من أن تطرح إمكانها أولاً، أي شروط تحققها الذاتية، فالمشاركة تفترض موقفاً من الطبيعة والوجود البشري والتاريخ والمستقبل، وللعرب والمسلمين مرجعياتهم في هذه الميادين، كذلك تتطلب المشاركة إرثاً متواصلاً في خلق الفعل التاريخي ولهم شأنهم في هذا المجال، كذلك تتطلب المشاركة إرادة خيّرة هدفها الانسان كقيمة نادرة في الوجود.

إنَّ هذه المرجعيّات لا تفصم العلاقة بين العقل والتاريخ، بل تشتغل على وتيرة التواصل الحي بينهما، والاسلام عزَّز عند مُعتنقيه وعياً رسالياً تدعمه رؤية الى المستقبل قوامها التغيير باتجاه هدفٍ سامٍ، هو إحلال أنموذج الانسان القيمي، المتفكر في وجوده كقيمة نادرةٍ، فالانسان ضمن هذه الرؤية لم يُرمَ في الوجود الكوني عبثاً ليسرح دون قصديّة وجوديّة فاعلة، وهذا يعني أن انوجاده في التاريخ هو قصدي الأثر، ولا تحدد هويته معطيات عابرة، وإن كانت مؤثرة وأساسية في حياته وموجوديته، بل تتشكل ـ هذه الهوية ـ من شرعة قيمية، ثم تتغذّى من حوافز التاريخ، على أنْ تبقى قيم العقل هي الحافز الأساس

من دون أن تتحوّل الى معايير مطلقة تحدث الانفصام إذا ما تمادت في قيمها اللانهائية، وتتحوّل الى عبء ثقيل على كاهل العقل، وبالتالي تكبّل التاريخ سطوتها، وهو غالباً ما يكون موئل الإنفصام بل والقطيعة بين العقل والتاريخ كما هي تجربة الغرب الراهنة وهو يستند إلى مطلقات إرادة القوة العمياء والاستحواذ المتعالي!

هكذا هي المثاقفة الجديدة، تمكين إرادة التنافذ بين العقل والتاريخ، وفي هذا التمكين ومن خلاله يستطيع الانسان المعاصر تجاوز ترائياته وأوهامه، تلك التي أسّسها الافتراق بين العقل والتاريخ وتأدّت به الى افتراض مطلقات جديدة من مثل نهاية التاريخ والصدام المفترض بين الثقافات أو الحضارات..

المؤلف في سطور

ـ د. رسول محمد رسول.

ـ مواليد العراق عام 1959.

ـ دكتوراه فلسفة في الفلسفة الحديثة.

ـ أستاذ جامعي، درَّس في عدد من المعاهد والجامعات في الجماهيرية الليبية للعامين 97 ـ 98، ثم 98 ـ 99.

ـ كاتب في صحف ودوريات عربية.

ـ مؤلف، وله:

1 ـ العقلنة. . السبيل المرجأ، مطبعة الديار، بغداد 1992.

2 ـ الاسلام والغرب/ استدراج التعالي الغربي/ دار أُسامة للنشر، عمان، ط 1، 2000.

3 ـ الحضور والتمركز/ قراءة في العقل الميتافيزيائي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت 2000.

4 ـ المعرفة النقدية/ مدخل الى نظرية المعرفة، دار الكندي، الأردن، ط 1، 2001.

الغرب والإسلام

قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق

◆◆◆

يتناول هذا الكتاب تحوّلات بعض الرؤى الجزئيّة ـ الأمريكيّة والأوروبيّة ـ الّتي تدرس الإسلام المعاصر، كونه مزاحماً دينيّاً وسياسيّاً في واقع العلاقات الحضاريّة والثقافيّة والسياسيّة المعاصرة.

يقف المؤلّف عند عدد من الرؤى الأمريكيّة الّتي تسعى إلى توجيه الدعوة للتصوّرات السياسيّة الأمريكيّة المغالية في عدائها للإسلام المعاصر بضرورة إعادة النظر في نواياها تجاه هذا الإسلام؛ كما يتناول عدداً آخر من الرؤى في ألمانية والسويد وفرنسة، الّتي تصبّ في المجرى التصحيحيّ ذاته، وهو المجرى الّذي يسمّيه المؤلّف «رؤى ما بعد الاستشراق».

ويختتم الكتاب بقراءات في فكر المثاقفة عن الإسلام وحداثة الغرب الأولى؛ وعن العلاقة بين الإسلام والعولمة في ضوء جدليّة الاجتهاد والتنافذ مع العصر؛ وعن موضوع الإسلام والمثاقفة الجديدة، كذلك يتطرّق إلى عولمة الهويّة، ويؤشّر إلى مخرج لأزمة العلاقة بين العقل والتاريخ.

منشورات 2001

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
بيروت، ساقية الجنزير، بناية برج الكارلتون، ص.ب: ٥٤٦٠-١١
العنوان البرقي: موكيالي،
هاتفاكس: ٨٠٧٩٠٠ / ٨٠٧٩٠١